

معرفت ادیان

سال چهاردهم، شماره سوم، پیاپی ۵۵، تابستان ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۸/۵۲۸۰۱۸ / ۳/۱۸ / کمیسیون نشریات علمی کشور، (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۸ (پاییز ۹۰) حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی

سیدحسین حسینی امینی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: X ۸۰۹ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشد ریاحی

استاد دانشگاه اصفهان

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار:

(۰۲۵)۳۲۹۳۴۴۸۳

صندوق پستی: ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

معرفت ادیان فصل‌نامه‌ای علمی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگون زیر را شامل می‌شود:

۱. تاریخ ادیان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و ارائه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه‌ها؛
۲. جغرافیای تاریخی ادیان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛
۳. منابع حجیت در ادیان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و اینکه هر دینی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر خود را از چه منابعی به دست می‌آورد؛
۴. اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در سه شاخه مبدأشناسی یا نگاه به حقیقت غایی، جهان‌شناسی (و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی (فردی و جهانی)؛
۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به‌ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛
۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج‌گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۴۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تفریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- ۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود

یهودای استخریوطی، خاتن یا فدایی عیسی ﷺ؟ تفسیر «وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» از آیه ۱۵۷ سوره «نساء» / ۷

کجه حسین نقوی / مرتضی صانعی

ولوح روح در کالبد جنین از منظر امامیه و آیین کاتولیک / ۲۳

سیفعلی کریم‌زاده

ریشه‌ها و عوامل انحطاط اخلاقی یهود از منظر قرآن کریم / ۳۹

کجه مهری حکمت / رضا کپساری / محمدحسین طاهری آکردی

تحلیل کد اخلاقی اهیمنسا در آیین بودا / ۵۹

کجه مجتبی نوری کوهبنانی / سیداکبر حسینی قلعه‌بهن

ردپای اندیشه‌های بودایی در انگاره‌ها و آثار فرهنگی عصر ایلخانان / ۷۷

کجه امیر فرحزادی / سیداحمد عقیلی

پرستشگاه در سنت زرتشتی و بودایی / ۹۵

کجه سعید گراوند / اعظم صاحبی / سمانه مظفری

نگاه بوداییان به اسلام با تکیه بر متون کاله‌چکره تنتره / ۱۱۱

مهران رهبری

واکاوی بنیادهای آشویی در اوستای کهن ساسانفر / ۱۲۹

نیره سادگی / کجه محمدهاشم رضائی / فائزه ناطقی

تطبیق و بررسی رویکردهای الهیاتی و غیرالهیاتی در حوزه منابع زیستی و طبیعی / ۱۴۷

کجه سیدمجتبی جلالی / علی طاهری دهنوی

نوع مقاله: پژوهشی

یهودای اسخریوطی، خائن یا فدایی عیسی؟ تفسیر «وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» از آیه ۱۵۷ سوره «نساء»


حسین نقوی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

naqavi@iki.ac.ir

orcid.org/0000-0001-5711-4779

sanei@iki.ac.ir

مرتضی صانعی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲

چکیده

مسیحیان بر این باورند که عیسی به صلیب رفته و کشته شده است. مسلمانان در مقابل، بر این باورند که او به صلیب نرفته و کشته نشده است. اناجیل، یهودای اسخریوطی را که یکی از حواریون است، خائن معرفی کرده است و برخی مسلمانان نیز متأثر از اناجیل، یهودای خائن را کسی دانسته‌اند که به شکل عیسی درآمده و به جای او کشته شده است. از این رو این نوشتار درصدد بررسی این مطلب است که آیا یهودای اسخریوطی خائن به عیسی یا فدایی ایشان بوده است؟ این پژوهش با استفاده از روش نقلی و تحلیلی، ضمن اثبات بالا بودن ایمان حواریون و خائن نبودن ایشان، ثابت کرده است که یکی از حواریون، داوطلبانه فدایی عیسی شده و براساس منابع اسلامی و ارائه شواهدی از منابع مسیحی، به این جمع‌بندی رسیده است که آن خواری، یهودای اسخریوطی است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، عهد جدید، یهودای اسخریوطی، عیسی، حواریون.

دربارهٔ مصلوب شدن یا نشدن حضرت عیسی علیه السلام دو دیدگاه اساسی و مقابل هم وجود دارد. طبق تعلیم انجیل، عیسی علیه السلام مصلوب شد، روی صلیب مرد و او را دفن کردند و پس از سه روز، خدا او را از مرگ برخیزاند (میشل، ۱۳۸۱، ص ۶۸؛ توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۴). مسلمانان در مقابل، بنا به تصریح آیات قرآن، بر این باورند که او به صلیب کشیده نشده و به آسمان عروج کرده است. قرآن کریم در آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ «تساء» با تعابیر «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ» و «وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» بیان می‌کند که به یقین عیسی علیه السلام کشته نشده و به صلیب نرفته است. تعبیر «وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» (امر بر آنان مشتبه شد)، می‌رساند که کسانی که در صدد قتل عیسی علیه السلام بودند، تصور کردند که او را به صلیب کشیده و کشته‌اند. قرآن کریم مسئلهٔ مشتبه شدن را مبهم گذاشته و بیان نفرموده که امر چگونه بر آنان مشتبه شده است. در میان مفسران قرآن کریم مشهور این است که کسی دیگر به شکل عیسی علیه السلام درآمد و او را گرفتند و به صلیب کشیدند و تصور کردند که عیسی علیه السلام را کشته‌اند. آنچه مسیحیان بر آن اتفاق نظر دارند، این است که یکی از حواریون (یهودای اسخریوطی) به او خیانت کرد. مسیحیان گویند: او بود که حضرت عیسی علیه السلام را به مأموران نشان داد که با این کار، او را گرفتند و مصلوب کردند و کشتند. این نوشتار در صدد است که خائن بودن یهودای اسخریوطی را رد کند. بنابراین، ابتدا دیدگاه مسیحیان و سپس دیدگاه مفسران مسلمان بیان خواهد شد و سپس با توجه به روایات و عرضهٔ آنها به آیات قرآن، در صدد هستیم که اثبات کنیم یهودای اسخریوطی خیانت نکرده؛ بلکه دواطلبانه به جای حضرت عیسی علیه السلام به صلیب کشیده شده است. در منابع مسیحی نیز شواهدی وجود دارد که همین مطلب را تقویت می‌کند که در بحث دربارهٔ دیدگاه برگزیده، بیان خواهد شد.

۱. دیدگاه مسیحیان دربارهٔ مصلوب شدن عیسی علیه السلام

حضرت مسیح علیه السلام پس از آشکار کردن رسالت خویش، دوازده نفر را به عنوان یار و یاور خویش برگزید تا او را در امر رسالت یاری کنند. اسامی دوازده یار نزدیک عیسی علیه السلام براساس انجیل متی، از این قرار است: شمعون، معروف به پطرس؛ برادرش اندریاس؛ یعقوب پسر زبیدی؛ برادرش یوحنا؛ فیلیس؛ برتولما؛ توما؛ متی؛ یعقوب پسر حلفی؛ تَبی معروف به تَدی؛ شمعون قانوی و یهودای اسخریوطی (متی ۱۰: ۲-۴).

عهد جدید بیان می‌کند که یهودای اسخریوطی نهایتاً خیانت ورزید و حضرت عیسی علیه السلام را به یهودیان تسلیم کرد. بنا بر کتاب مقدس و باور مسیحیان، یهودا با دریافت سی سکهٔ نقره او را به حاکمان یهودی نشان داد. آنان نیز عیسی علیه السلام را به شیوهٔ دردناکی به صلیب کشیدند. در کتاب مقدس و در انجیل متی، دربارهٔ یهودا گفته شده است: وی با شتاب از این عمل خود پوزش خواست و پس از بازگرداندن سی سکهٔ نقره، خود را حلق‌آویز کرد.

نام وی، نامی عبری است و لقب «اسخریوطی» (Iscariot) نیز برگرفته از کلمه‌ای عبری است به معنای «اهل قریوت». قریوت نام شهری در سرزمین جنوبی یهودا بوده است (فلانگان، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۵). برخی نیز احتمال داده‌اند که عنوان «اسخریوطی» برگرفته از کلمهٔ لاتین Sicarius به معنای قاتل یا آدم‌کش باشد.

بعض دیگر این کلمه را منسوب به زلوت‌ها یا سیکاری‌ها دانسته‌اند که از گروه‌های یهودی ضدرومی تندرو بوده‌اند (بامل، ۱۹۷۱، ج ۱۳، ص ۱۱۷).

ولی از اختلافات جزئی در طرح داستان خیانت یهودا که بگذریم، مسلم این است که هر چهار انجیل، یهودا را خیانت‌کار می‌دانند. طبق گزارش‌های موجود، یهودا مسئول نگهداری اموال و دارایی حواریون بود و همین مسئله سبب به‌وجود آمدن روحیه طمع‌ورزی در وی گردید (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۹۷۸). درباره مرگ یهودا و چگونگی آن، دو نقل وجود دارد که در همین نوشتار به آن اشاره خواهیم کرد.

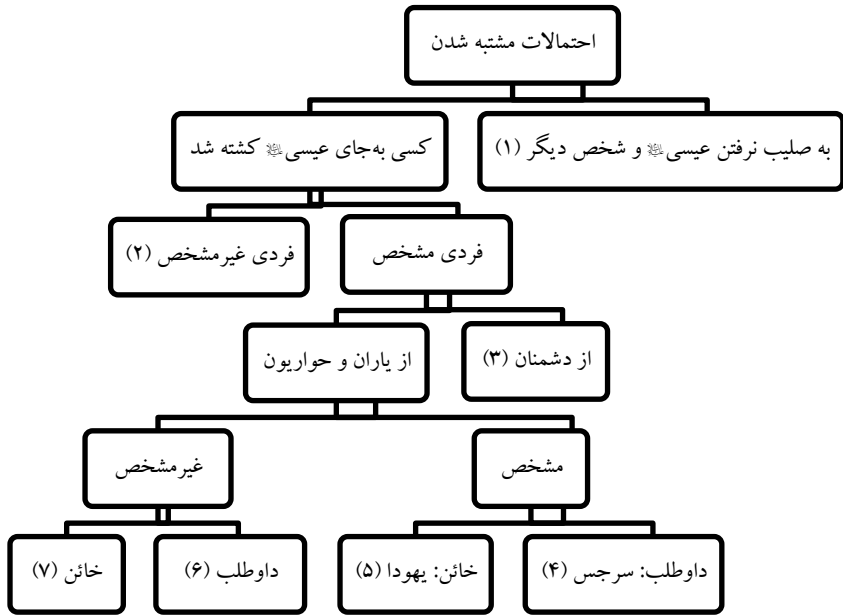
۲. دیدگاه مسلمانان: مصلوب شدن کسی دیگر به جای عیسی

در اندیشه اسلامی به‌صراحت مسئله قتل و صلیب تکذیب شده است. مسلمانان بر این اعتقادند که مسیح علیه السلام هرگز کشته نشده و به‌صلیب نرفته است. خداوند حکیم در این باره می‌فرماید: «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» (نساء: ۱۵۷)؛ و گفتارشان که ما مسیح عیسی بن مریم پیامبر خدا را کشتیم؛ درحالی که نه او را کشتند و نه بر دار آویختند؛ لکن امر بر آنها مشتبه شد. و کسانی که در مورد (قتل) او اختلاف کردند، درباره آن در شک‌اند و علم به آن ندارند و تنها از گمان پیروی می‌کنند؛ و قطعاً او را نکشتند. دلالت این آیه به‌قدری روشن است که نیاز به مراجعه به هیچ تفسیری نیست؛ اما آنچه نیاز به بررسی تفسیری دارد، عبارت «وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» است که این مشتبه شدن چگونه بوده است؛ که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۳. کیفیت مشتبه شدن

گرچه دلالت آیه یادشده بر عدم کشته شدن و به‌صلیب رفتن عیسی علیه السلام صریح و روشن است، مشتبه شدن مبهم بوده، کیفیت آن روشن نشده است. *تفسیر نمونه* قرائن و شواهدی را از متن انجیل بیان کرده است تا اصل مشتبه شدن امر مصلوب شدن عیسی علیه السلام را تقویت کند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۰۳)؛ به این دلیل که شاید به ذهن برخی خطور کند که چگونه می‌شود با وجود شهرت حضرت عیسی علیه السلام و وجود مسیحیان در اطراف او، این امر مشتبه شود؟ ولی از آنجاکه بحث ما قرآنی است و از نگاه قرآن، کشته شدن و صلیب رفتن عیسی علیه السلام رد شده است، ما مشتبه شدن را قطعی می‌دانیم و درصدد کشف کیفیت آن هستیم.

براساس دیدگاه‌های مختلف مفسران در این زمینه، احتمالات مشتبه شدن را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد: مشتبه شدن، یا این‌گونه بوده است که عیسی علیه السلام و کسی دیگر به‌جای او کشته نشدند و به‌صلیب نرفتند؛ بلکه تصور شد که کسی به‌صلیب رفته است یا اینکه کسی به‌جای عیسی علیه السلام کشته شد؛ که در این صورت، آن فرد، یا غیرمشخص بود یا مشخص؛ که در صورت دوم، آن شخص یا از دشمنان بود یا یکی از حواریون؛ که در این قسم دوم، یا اسم آن حواری مشخص نشده یا مشخص شده است؛ که در هر دو صورت، آن فرد، یا داوطلب بوده است یا خائن.



با توجه به ظاهر اناجیل و نحوه بیان قرآن، قتل و صلیب رفتن کسی اتفاق افتاده است؛ براین اساس، دیدگاه اول قوی نیست. بنابراین مشتبه شدن در این داستان به معنای این است که کسی دیگر به جای عیسی ﷺ به صلیب کشیده شده است که تفاسیر اسلامی همین مطلب را بیان کرده‌اند؛ اما بحث بر سر کیفیت مشتبه شدن است. آیا کسی که به جای عیسی ﷺ به صلیب رفت، مشخص بود یا نه؟ آیا فرد مشخص، از دشمنان عیسی ﷺ بود یا از حواریون؟ آیا کسی که به جای عیسی ﷺ به صلیب رفت، خود داوطلب شده بود یا نه؟ این احتمالات در تفاسیر مسلمانان ارائه شده است که در ادامه بیان خواهند شد:

۱. به صلیب نرفتن عیسی ﷺ و شخصی دیگر: وهب بن منبه داستان به صلیب رفتن را مثل اناجیل بیان کرده است. یکی از حواریون با سی درهم عیسی ﷺ را به یهودیان نشان داد و حضرت عیسی ﷺ را دستگیر کردند؛ ولی پیش از رسیدن به چوبه صلیب، خدا حضرت عیسی ﷺ را به آسمان برد و به صلیب کشیده شدن عیسی ﷺ بر آنان مشتبه شد. در این داستان بیان می‌شود که حضرت عیسی ﷺ به صلیب نرفت و آن کسی که خیانت کرد نیز پشیمان شد و خود را خفه کرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶ ص ۱۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹).

۲. به صلیب رفتن شخصی غیر مشخص به جای عیسی ﷺ: این عنوان به بیان‌های مختلف آمده است:

الف) برخی از مفسران برای حل مسئله مشتبه شدن، بیان کرده‌اند که رؤسای قوم یهود عیسی ﷺ را نیافتند و مردی را گرفتند و به جای او به صلیب کشیدند و صحنه را به نحوی طراحی کردند که شخص به صلیب رفته در جایی مرتفع باشد تا نتوانند تشخیص دهند که او عیسی ﷺ نیست و شبانه او را دفن کردند (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۴۸؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۸۶؛ فخررازی،

۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۶۰). در برخی منابع این توضیح آمده است که مردم را دور نگه داشتند تا چند روز بگذرد و صفات او از بین برود و شایعه شد که عیسی علیه السلام به صلیب کشیده شد (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۳ و ۱۳۴؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۸۳).

ب) دیدگاه دیگر این است که عیسی علیه السلام توسط قیصر زندانی شده بود. یهودیان اجتماع کردند. او تصور کرد برای نجات او آمده‌اند. گفت که او را آزاد خواهد کرد. آنان پاسخ دادند که برای کشتن او آمده‌اند. خدا عیسی علیه السلام را بالا برد و قیصر چاره را در این دید که مردی را بکشد و آن را عیسی علیه السلام معرفی کند؛ و این امر باعث شد که امر بر یهودیان و مسیحیان مشتبه شود (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۴۸).

ج) روایت شده است مردی یهودی که مأموران را به محل عیسی علیه السلام راهنمایی کرد، شبیه عیسی علیه السلام شد و مصلوب شد (بلنسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۶۵).

۳. به صلیب رفتن شخصی مشخص به جای عیسی علیه السلام از دشمنان: این عنوان نیز به دو بیان آمده است:

الف) برخی بر این باورند که کفار بنی اسرائیل مردی را مراقب عیسی علیه السلام قرار دادند تا او را بکشد. خدا او را شبیه عیسی علیه السلام قرار داد و او را گرفتند و به صلیب کشیدند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۷۸ و ۴۲۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۷۱۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۶۱).

ب) دیدگاه دیگر این است که پادشاه به شخصی به نام یهودا (در برخی متون این شخص با اسم *طیطانوس* یا *طیطابوس* معرفی شده است)، دستور داد که عیسی علیه السلام را بکشد. آن شخص وارد محل اجتماع حواریون شد که عیسی علیه السلام را بکشد و کسی را نیافت؛ و خدا او را شبیه عیسی علیه السلام قرار داد و او را گرفتند و به صلیب کشیدند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۱۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۱۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۷۹؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۵۷؛ دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۸۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۷۰؛ ج ۳، ص ۱۸۵ و ۱۸۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۵۷).

۴. به صلیب رفتن شخصی مشخص به جای عیسی علیه السلام از حواریون (داوطلب: سرجس): در روایتی دیگر چنین آمده است که حضرت عیسی علیه السلام از یارانش می پرسد که چه کسی حاضر است به جای او کشته شود و با او در بهشت باشد؟ سرجس داوطلب می شود و یودس زکریا یوطا [یهودای اسخربوطی] با گرفتن سی درهم محل عیسی علیه السلام و حواریون را با بوسیدن سرجس، به تصور اینکه او عیسی است، نشان می دهد و پس از به صلیب رفتن سرجس، آن شخص خائن پشیمان می شود و خود را خفه می کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۲ و ۱۱ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۳ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۰۰؛ ابو حیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۲۶؛ بلنسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۶۴؛ ثعلبی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۲۶؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۹).

۵. به صلیب رفتن شخصی مشخص به جای عیسی علیه السلام از حواریون (خائن: یهودا): از وهب بن منبه نقل شده است که عیسی علیه السلام دستگیر شد و قبل از به صلیب کشیده شدن، خدا زمین را تریک کرد و فرشته‌ها را فرستاد و مانع این

کار شد و دستگیرکنندگان عیسی علیه السلام، یهودا را که خائن بود، دستگیر کردند و کشتند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۵۷).

۶ به صلیب رفتن شخصی غیرمشخص به جای عیسی علیه السلام از حواریون (داوطلب): این عنوان نیز به بیان‌های مختلف آمده است:

(الف) عیسی علیه السلام به یارانش گفت که چه کسی می‌پذیرد که به شکل من درآید تا کشته و اهل بهشت شود؟ یکی از یارانش پذیرفت و حضرت عیسی علیه السلام عروج کرد و مأموران این حواری را گرفتند و او را به صلیب کشیدند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۱۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۰۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۶۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۳۹؛ ج ۱۱، ص ۲۶۱).

(ب) عیسی علیه السلام به حواریون فرمود: کدامیک از شما شبیه من می‌شود تا به جای من کشته شود و با من در بهشت هم‌درجه باشد؟ جوان‌ترین حواری بپا خاست. عیسی علیه السلام او را نشان و تا سه بار این عمل تکرار شد و عیسی علیه السلام به او فرمود: پس تو هستی. حضرت عیسی علیه السلام عروج کرد و مأموران این حواری را گرفتند و به صلیب کشیدند (ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۱۰؛ نسائی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۲۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۸).

(ج) ضحاک بر این باور است که وقتی حواریون با عیسی علیه السلام محاصره شده بودند، حضرت پرسید: چه کسی داوطلب است خارج شود و به جای من کشته شود و با من در بهشت هم‌رتبه شود؟ یکی گفت: من. پس حضرت لباس و عمامه خودش را به او پوشاند و خارج شد و یهودیان او را گرفتند و کشتند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۱۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۷۱).

(د) از وهب‌بن منبه روایت شده است که در آن محفل، تمام حواریون شبیه حضرت عیسی علیه السلام شدند. مأموران تهدید کردند که اگر عیسی علیه السلام را تحویل ندهید، همه شما را می‌کشیم. حضرت عیسی علیه السلام به یارانش فرمود: چه کسی جان خودش را به بهشت می‌فروشد؟ یک حواری پذیرفت و به جای او کشته شد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹ و ۲۴۰؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۸۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۲ و ۳۸۳).

(هـ) دیدگاه دیگر این است که یاران عیسی علیه السلام از نزد عیسی علیه السلام رفتند (یا طبق برخی نقل‌ها، خود عیسی علیه السلام آنان را متفرق کرد و به مکان‌های مختلف فرستاد) و فقط عیسی علیه السلام با آن شخصی که قرار بود شبیه او شود، تنها ماند. حضرت عیسی علیه السلام بالا برده شد و آن مرد شبیه او گردید و به صلیب رفت و این باعث شد که بر مسیحیان نیز امر مشتبه شود (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۳ و ۱۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۲۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۳).

(و) در تفسیر قمی نیز آمده است که امام باقر علیه السلام فرمود: در شام آخر، حضرت عیسی علیه السلام به حواریون فرمود: خدا به من وحی کرده است که امشب مرا به سوی خود بالا خواهد برد. پس کدامیک از شما داوطلب است که شبیه من

گردد و کشته و به صلیب کشیده شود و با من هم درجه باشد؟ جوانی از آنان پاسخ داد که من حاضرم (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۳). در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام نیز آمده است: «الْقَى شَيْهَهُ عَلَى مَنْ رَامَ قَتْلَهُ فَقِيلَ بَدَأًا مِنْهُ». در پاورقی و در توضیح این مطلب آمده است: «رام» به معنای خواستن و دوست داشتن است. بنابراین عبارت به این معناست که «خدا (عیسی علیه السلام یا جبرئیل) کسی را که دوست داشت [دوطلب شود] کشته شود، شبیه عیسی علیه السلام قرار داد. پس او به جای عیسی علیه السلام کشته شد». در ادامه، با استناد به روایت تفسیر قمی بیان می‌گردد: از روایات چنین برداشت می‌شود که کسی از حواریون خود را فدای عیسی علیه السلام کرده است (التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).

۷. به صلیب رفتن شخصی غیر مشخص به جای عیسی علیه السلام از حواریون (خائن): گفته شده است که یکی از حواریون منافق بود و با سی درهم به حضرت عیسی علیه السلام خیانت کرد و جای او را نشان داد؛ ولی او شبیه عیسی علیه السلام شد و دستگیر شد و به جای عیسی علیه السلام به صلیب رفت (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۸۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۳۶ و ۲۳۹؛ ج ۱۱، ص ۲۶۱؛ بلنسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۵۸).

مفسرانی همچون نحاس و ماوردی فقط دیدگاه دوم، مقاتل، بنوی، ثعلبی، طبرانی و دینوری فقط دیدگاه سوم، ابن کثیر و ابوحیان فقط دیدگاه چهارم و نسائی و قمی و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام فقط دیدگاه ششم را بیان کرده‌اند. فخررازی در تفسیر الکبیر پس از اشاره به دیدگاه‌های ۲، ۳، ۶ و ۷، بیان می‌کند که اینها وجوهی متعارض‌اند که همدیگر را دفع می‌کنند و خدا به حقایق امور آشناتر است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۶۱). طبری پس از ذکر دیدگاه‌های ۱، ۴ و ۶ بیان می‌کند که یکی از دو دیدگاه وهابین منبیه درست است و آن این است که همه حواریون شبیه عیسی علیه السلام شدند؛ زیرا با این دیدگاه، امر بر همه، حتی بر حواریون مشتبه می‌شود [دیدگاه ششم] (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۲). شیخ طوسی نیز پس از بیان دیدگاه‌های شماره ۲، ۴ و ۶ بیان می‌کند که طبری بر این باور است که دیدگاه ابن منبیه اقوی است، با همان دلیل که بیان شد (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۳)؛ ولی خود، دیدگاه مختاری ندارد و در اول گفتارش بیان می‌کند که در این مشتبه شدن، اختلاف وجود دارد. علامه طباطبائی در المیزان پس از نقل روایت تفسیر قمی و این نقل که کسی که به عیسی علیه السلام خیانت کرد، به جای او کشته شد و اینکه دیدگاه‌هایی غیر از این نیز گفته شده است، بیان می‌کند که قرآن درباره این مسئله ساکت است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۱۸). سایر مفسران با بیان چند دیدگاه، فقط به ذکر دیدگاه‌ها بسنده کرده‌اند. ملاحظه می‌شود که بیشتر مفسران در این زمینه موضع مشخصی اتخاذ نکرده‌اند و آنان که فقط یک دیدگاه را بیان کرده‌اند، طبق دیدگاه فخررازی وجوه متعارضی آورده‌اند که همدیگر را دفع می‌کنند؛ به این دلیل که استدلالی بر انتخاب خود ندارند؛ اما این نوشتار درصدد است با بیان دلیلی، موضع قرآن را در این زمینه مشخص کند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۴. دیدگاه برگزیده: یهودای اسخریوطی فدایی عیسی ﷺ

ابتدا لازم است که جایگاه حواریون در متون اسلامی، بخصوص جایگاه آنان از منظر آیات قرآن را بررسی کنیم. با این بررسی، امکان قضاوت درباره نسبت‌های داده‌شده به حواریون، که یکی از آنان یهودای اسخریوطی است، فراهم می‌شود.

برای اثبات مدعای خود، باید منابع اسلامی و مسیحی را بررسی کرد. در منابع اسلامی، همه حواریون مدح شده‌اند و کسی از آنان استثنا نشده است؛ براین اساس، یهودای اسخریوطی نیز که یکی از آنان است، مدح شده و نمی‌تواند خائن باشد. در منابع مسیحی نیز شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد یهودا خائن نبوده است.

۴-۱. مدح مطلق حواریون در منابع اسلامی

مفسران اسلامی تعداد حواریون را دوازده تن ذکر کرده‌اند و به نام‌های آنان نیز در برخی از تفاسیر اشاره شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶ ص ۱۱). در منابع روایی شیعه، به مناسبت‌های مختلف از حواریون سخن به میان آمده است. امام رضا علیه السلام در پاسخ به سؤالی در خصوص وجه نام‌گذاری حواریون فرمود: «تزد مردم، از آن جهت که حواریون شوینده لباس بودند و آلودگی لباس‌ها را پاک می‌کردند، به این نام خوانده شدند؛ اما نزد ما به سبب آن است که خود را با عمل به اندرزها و یاد خدا، از ناپاکی‌ها و آلودگی گناهان پاک نگه می‌داشتند» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۸۱-۸۰؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۹).

در قرآن کریم، از مجموع هشت آیه‌ای که به حواریون حضرت عیسی علیه السلام پرداخته شده، سخن از ایمان، تسلیم و انصارالله بودن حواریون است. در یک‌جا به لیبیک حواریون به ندای یاری عیسی علیه السلام اشاره شده است (آل عمران: ۵۲)؛ در آیه‌ای دیگر به اجابت وحی (الهام) خدا بر آنان مبنی بر ایمان به خدا و رسولش پرداخته شده است (مائده: ۱۱۱)؛ در دو جا حواریون خود را انصارالله معرفی کرده‌اند (آل عمران: ۵۲؛ صف: ۱۴)، در چهار مورد، به اقرار آنان به ایمان به خدا و رسول و کتاب آسمانی اشاره شده است (آل عمران: ۵۲-۵۳؛ مائده: ۱۱۱؛ صف: ۱۴)؛ در دو جا، عیسی علیه السلام و خداوند متعال را شاهد بر تسلیم بودن خود گرفته‌اند (آل عمران: ۵۲؛ مائده: ۱۱۱) و در یک مورد نیز از خدا خواسته‌اند که آنان را جزو شاهدان قرار دهد (آل عمران: ۵۳).

ممکن است کسی این‌گونه تصور کند که در تمام این موارد، قرآن فقط ادعای حواریون بر ایمان و تسلیم و یاری دین خدا را گزارش کرده، ولی در هیچ‌کدام صراحتاً این ادعاها را تأیید نکرده است؛ بنابراین از این آیات نمی‌توان به صداقت حواریون در ادعاهای خود پی برد؛ ولی پاسخ این است که نقل این ادعاها در پی درخواست حضرت عیسی علیه السلام و نیز در پی الهم الهی بر آنان، قرینه روشنی بر این است که قرآن در مقام تأیید این ادعاها و اقرار آنان به ایمان و تبعیت از رسول خداست؛ وگرنه اگر صرف ادعا بود و تأیید صداقت آنان نبود، فایده‌ای در نقل آن برای دیگران نبود. شاهد دیگر بر تأیید سخن حواریون و ایمان آنان این است که خداوند در توصیه به مؤمنان برای

یاری دین خدا، بلافاصله سخن حواریون مبنی بر انصارالله بودن آنان (صف: ۱۴) را نقل می‌کند که خود دلیلی بر تأیید این سخن آنان است.

بنابراین در تمام این آیات، سخن از ایمان بالای حواریون به خدا، پیامبر و کتاب آسمانی و نیز صداقت آنان در یاری دین خدا و تسلیم محض بودن در برابر پروردگار است. از این رو وقتی ظاهر چهار آیه مربوط به درخواست مائده آسمانی، موجب ایجاد تردید در ایمان آنان شود، می‌بایست براساس قواعد تفسیر، توجیه شوند؛ چراکه در این آیات نیز سخن از همان حواریونی است که در آیات دیگر درجه ایمان و صداقت آنان ذکر شده است و نمی‌توان با استفاده از ظاهر این آیات، ایمان آنان را زیرسؤال برد.

یک احتمال این است که این آیات، ناظر به برخی از حواریون است، نه همه آنان؛ با این بیان که آیات مربوط به ایمان و تسلیم حواریون، ناظر به برخی از حواریون است و آیاتی که سخن از درخواست مائده به میان آورده و ظاهر آن تردید در ایمان حواریون است، به برخی دیگر از حواریون اشاره دارد؛ ولی از خود آیات، دلیل و قرینه‌ای بر این تفکیک وجود ندارد؛ چراکه ظاهر همه آنها این است که سخن از یک گروه واحد است. در روایات نیز این تفکیک وجود ندارد. بسیاری از روایات، حواریون را تمجید کرده‌اند و فقط دو روایت یافت شد که در آنها بیان منقصتی برای حواریون به نظر می‌رسد. در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌شود که حواریون عیسی علیه السلام شیعه او بودند و شیعیان ما، حواری ما هستند و شیعیان ما بهتر بودند؛ به این دلیل که حواریون، عیسی علیه السلام را در مقابل یهود یاری نکردند و برای او نجنگیدند؛ ولی شیعیان ما این‌گونه نبودند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۶۸؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۸۲). در روایتی دیگر، از زبان حضرت عیسی علیه السلام خطاب به حواریون تعبیر «يَا عِبِيدَ السَّوِّءِ» و «يَا عِبِيدَ الدُّنْيَا» به کار رفته است (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹۲). همان‌گونه که روشن است، در این دو روایت، تفکیک مورد نظر میان حواریون دیده نمی‌شود و افزون بر این، این دو روایت قابل توجیه نیز هستند؛ اولی در مقام مقایسه، شیعیان ائمه را بهتر از حواریون عیسی علیه السلام شمرده است، نه اینکه آنان خیانت کرده و کفر ورزیده باشند؛ و دومی نیز ممکن است در ابتدای دعوت حواریون بوده باشد؛ احتمال دیگر اینکه ممکن است در روایت تصحیفی شده باشد و کلمه حواریون به جای کلمه بنی‌اسرائیل یا کلمه‌ای دیگر نوشته شده باشد؛ به این دلیل که در اناجیل و روایات دیگر، عیسی علیه السلام بزرگان یهودی را با این تعبیر مورد خطاب قرار داده است. با این توجیه، روشن می‌شود که در روایات نیز از حواریون به‌طور مطلق تمجید شده است. برای نمونه، در برخی ادعیه، واژه حواریون در کنار پیامبران آمده و بر تمام آنان درود فرستاده شده (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۰۸؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۰۹) که حاکی از منزلت والای آنان است.

بنابراین به‌رغم دیدگاه علامه طباطبائی که اصل درخواست مائده را نابه‌جا دانسته و همین امر را دلیل توییح حضرت عیسی علیه السلام و تهدید شدید خدا بیان کرده است که نوعی منقصت برای حواریون محسوب می‌شود، به‌نظر

می‌رسد که دیدگاه صحیح چنین باشد: همان‌طور که برخی از مفسران نیز بیان کرده‌اند، اصل درخواست حواریون برای نزول مائده مورد سرزنش نبوده، بلکه کیفیت پرسش و خصوصیت الفاظ به‌کاررفته در آن مورد نقد واقع شده است؛ از این رو حضرت مسیح علیه السلام به دلیل صحت اصل درخواست، به آن ترتیب اثر داد؛ ولی بر اثر ناروایی تعبیر، آن را سرزنش کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۲۴۷)؛ ولی با شنیدن دلایل قانع‌کننده آنان بر این تقاضا، ضمن تغییر ادبیات آنان، همان درخواست را از ساحت مقدس پروردگار طلب کرد و اگر اصل این درخواست بیهوده بود یا دلایل مطرح‌شده از سوی آنان قابل قبول نبود، هرگز حضرت عیسی علیه السلام تسلیم آنان نمی‌شد؛ چنان‌که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله هرگز تسلیم تقاضای ناروای مشرکان بر نزول معجزه نشد (اسراء: ۹۰-۹۳).

نتیجه اینکه آیات قرآن، حواریون را انصارالله و یاران باایمان و باوفای عیسی مسیح علیه السلام دانسته است. حواریون شایستگی الهام الهی و اجابت امر پروردگار در ایمان به خدا و فرستاده او را به خود اختصاص داده و الگوی مؤمنان معرفی شده‌اند. ساحت حواریون در قرآن کریم منزّه از هرگونه شک و تردید و تزلزل در ایمان است. بنابراین، گزارش کتاب مقدس دربارهٔ خیانت حواریون، مطابق با واقع نیست و خلاف دیدگاه قرآن است (رضائی مجیدپور و نقوی، ۱۳۹۹).

از آنجاکه آیات و روایات به‌طور مطلق حواریون را مدح کرده است و به مؤمنان توصیه می‌کند که همانند حواریون باشید (صف: ۱۴)، اگر در میان آنان کسانی باشند که در پایان عمر یا در یک واقعه دچار لغزش شده باشند، قرآن باید تذکر بدهد؛ به این دلیل که قرآن سخن حکیم است و در سخن حکیم هیچ خلل و نقصی راه ندارد. بیان شد که با توجه به آیات قرآن، کسی به‌جای عیسی علیه السلام کشته و مصلوب شده است. از میان دیدگاه‌های ذکرشده دربارهٔ مشتبه شدن تصلیب عیسی علیه السلام، تنها دو روایت است که منسوب به معصوم علیه السلام است و از طریق شیعه نقل شده، که در *تفسیر قمی* و *تفسیر منسوب* به امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده است و سایر دیدگاه‌ها، از افراد غیرمعصوم، مانند *ابن عباس*، *عکرمه* و *ابن منبه* است که به آنها نمی‌توان اعتنا کرد. بنابراین دیدگاهی که بیان می‌کند یکی از حواریون به‌جای عیسی علیه السلام دواطلبانه به‌صلیب رفت و کشته شد، تقویت می‌شود. از آنجاکه منابع مسیحی در اینکه *یهودای اسخریوطی* از حواریون است، هیچ اختلافی ندارند، می‌توان به آنها در این زمینه اعتماد کرد و او را یکی از حواریون دانست؛ و از آنجاکه پس از واقعهٔ تصلیب، *یهودا* از میان حواریون کم شد، پس به‌یقین او همان حواری‌ای بوده است که دواطلبانه به‌جای عیسی علیه السلام کشته شده است و نمی‌توان به او نسبت خیانت به حضرت عیسی علیه السلام داد. خلاصهٔ استدلال این است که: ۱. آیات و روایات به‌طور مطلق حواریون را مدح کرده‌اند؛ ۲. طبق اتفاق نظر همهٔ منابع مسیحی، *یهودای اسخریوطی* از حواریون بوده است و پس از واقعهٔ تصلیب، از میان حواریون کم شد. نتیجه: بنابراین، *یهودای اسخریوطی* نباید به عیسی علیه السلام خیانت کرده باشد و دیدگاه دواطلب بودن او تقویت می‌شود. قرائنی بر این دیدگاه در منابع مسیحی وجود دارد که در ادامه بیان می‌شود.

۴-۲. شواهد خائن نبودن یهودا در منابع مسیحی

با توجه به اناجیل، در این مسئله که *یهودای اسخربوطی* یکی از حواریون حضرت عیسی علیه السلام بوده است، تردیدی وجود ندارد (متی ۱۰: ۴؛ مرقس ۳: ۱۹؛ لوقا ۶: ۱۶؛ یوحنا ۶: ۷۱). در عهد جدید، مخصوصاً در اناجیل چهارگانه و کتاب اعمال رسولان، به قدرت خارق‌العاده حواریون اشاره شده است. برای مثال، در انجیل متی آمده است که عیسی علیه السلام به حواریون گفت: «بیماران را شفا دهید؛ ابرصان را طاهر سازید؛ مردگان را زنده کنید؛ دیوها را بیرون نمایید» (متی ۱۰: ۸). براساس کتاب اعمال رسولان، مسیحیان معتقدند که حواریون با معجزات گوناگون در مقابل دیدگان مردم و به دلیل تقرب به خدا و نزدیکی به عیسی مسیح علیه السلام از جایگاه و منزلت والایی نزد اقوام نخستین برخوردار شدند؛ تاجایی که ویژگی عصمت و دریافت وحی نیز به خصوصیات آنان افزوده شد (عباسی، ۱۳۷۵، ج ۱۴، ص ۳۱۳). براین اساس، *یهودا* نیز شامل این اوصاف حواریون بوده است و تنها چیزی که در مذمت او گزارش شده، خیانت اوست که این نوشتار درصدد است او را از این اتهام تبرئه کند.

سرنوشت *یهودای اسخربوطی* پس از آن شب، مبهم و نامعلوم است. متی در انجیل خود درباره وی چنین آورده است: «پس آن نقره را در هیكل انداخته، روانه شد و رفته خود را خفه نمود» (متی ۲۷: ۳-۵)؛ ولی در اعمال رسولان چنین آمده است: «پس او از اجرت ظلم خود زمینی خریده، به روی درافتاده، از میان پاره شد و تمامی امعایش ریخته گشت و بر تمام سکنه اورشلیم معلوم گردید؛ چنان که آن زمین در لغت ایشان به "حقل دما" یعنی زمین خون نامیده شد» (اعمال رسولان ۱: ۱۶-۱۹). این اختلاف در نقل، آیا حاکی از این مطلب نیست که مسئله *یهودای اسخربوطی* و سرنوشت او، حتی در میان حواریون نیز اختلافی بوده است؟ پس آنچه از منابع اسلامی مسلم است، این است که هیچ کدام از حواریون به عیسی علیه السلام خیانت نکرده‌اند؛ اما منابع مسیحی در هر چیزی اختلاف داشته باشند، در این متفق‌اند که *یهودای اسخربوطی* از حواریون بوده است و پس از این واقعه، دو گزارش اختلافی مبنی بر از دنیا رفتن او وجود دارد و هیچ گزارشی از زنده بودن او نیست؛ و منابع مسیحی بیان می‌کنند که *متیاس* به جای او انتخاب شد (اعمال رسولان ۱: ۲۳-۲۶). بنابراین می‌توان آن دیدگاه را تثبیت کرد که *یهودای اسخربوطی* به صورت داوطلبانه فدایی عیسی علیه السلام گشته و در این راه کشته و شهید شده است.

شاهد دیگری که دیدگاه برگزیده را تقویت می‌کند، این است که در میان مسیحیان اولیه برخی بر این باور بودند که عیسی علیه السلام به صلیب نرفته و کسی دیگر به جای او به صلیب کشیده شده است. *ایرنائوس* که در قرن دوم (حدود ۱۳۰-۲۰۰ م) زندگی می‌کرد، در کتاب *رد بدعت‌ها* بیان کرده است که در زمان او چنین عقیده‌ای مطرح بود که عیسی علیه السلام رنج مردن را تحمل نکرد؛ بلکه *شمعون قیروانی* به جای او صلیب را حمل کرد و به شکل عیسی علیه السلام درآمد و عیسی علیه السلام نیز به شکل او درآمد و *شمعون* به جای عیسی علیه السلام به صلیب کشیده شد (ایرنائوس، ۲۰۰۷، فصل ۲۴، شماره ۴). با توجه به اینکه تنها کسی که از میان حواریون کم شده، *یهودا*

بوده است و گزارشی از زنده بودن او وجود ندارد، می‌توان این احتمال را مطرح کرد که این یهودا بوده است که داوطلبانه به‌جای عیسی علیه السلام کشته شده است.

نکته جالب توجه این است که در برخی منابع مسیحی، یهودا مدح شده است. *ایرتوس* و *ایفانوس* از انجیل یهودا [یکی از کتب اپوکریفایی] نقل می‌کنند که فقط یکی از حواریون به‌نام یهودا حقیقت را می‌دانسته است (سلیمانی اردستانی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۵). انجیل یهودا به‌تازگی به فارسی ترجمه شده است که در ذیل، درباره آن و برخی مطالب آن بیان مختصری خواهد آمد.

انجیل یهودا که نزدیک به ۱۷۰۰ سال مفقود بود، سرانجام در غاری در مصر پیدا شد. این انجیل برخلاف انجیل‌های عهد جدید، *یهودای اسخریوطی* را چهره‌ای کاملاً مثبت و الگویی برای تمام کسانی معرفی می‌کند که آرزو دارند شاگرد عیسی علیه السلام باشند (انجیل یهودا، ۱۳۹۹، ص ۲۵). در این انجیل، *یهودای اسخریوطی* شاگرد محبوب و دوست عزیز عیسی علیه السلام از کار درمی‌آید (همان، ص ۲۶). فقراتی از این انجیل درباره جایگاه یهودا ذکر می‌شود: «عیسی چون آگه شد که یهودا در باب امری عالی می‌اندیشد، او را گفت: خود را از دگران جدا کن و من اسرار ملکوت را با تو خواهم گفت. تو می‌توانی به ملکوت درآیی؛ لیک متحمل رنجی عظیم خواهی شد؛ چراکه فردی دیگر جایگزین تو خواهد شد تا دوازده [شاگرد] دوباره با خدایشان تکمیل شوند» (همان، ص ۳۸). اینکه عیسی علیه السلام به یهودا فرمود: تو می‌توانی به ملکوت درآیی؛ ولی با تحمل رنجی عظیم؛ و اینکه فردی دیگر جایگزین یهودا خواهد شد، نشان از این دارد که او با مصلوب شدن و تحمل رنجی عظیم کشته خواهد شد و به‌جای او کسی دیگر به حواریون افزوده خواهد شد. این فقره مدح یهوداست، نه مذمت او؛ و این با خیانت او ناسازگار است. در فقراتی دیگر مطالبی آمده است که نشان از جایگاه والای او دارد: «عیسی گفت: [نزد من آی] تا [اسراری] بر تو بیاموزم که هرگز کسی دریافته [است]» (همان، ص ۴۷) و «ستاره‌ای که رهنماست، ستاره توست» (همان، ص ۵۷). در فقره‌ای دیگر چنین آمده است: «لیک تو از جمله ایشان فراتر خواهی رفت؛ چه آن انسانی را قربانی می‌کنی که مرا پوشانیده است» (همان، ص ۵۶). تأویل مسیحیان از این عبارت این است که یهودا عیسی علیه السلام را به مقامات حکومتی تحویل داد و عیسی علیه السلام را قربانی کرد؛ ولی از آنجاکه یهودا تسلیم خواست عیسی علیه السلام بوده است، این مدح انجیل یهودا توجیه می‌شود؛ ولی دقت در این عبارت، این را نشان می‌دهد که یهودا خودش را قربانی کرد که پوششی برای عیسی علیه السلام است؛ یعنی همان مشبته شدنی که قرآن مطرح می‌کند. شاهد این برداشت، عبارتی است در همین انجیل که پیش از این ذکر شد که «تو می‌توانی به ملکوت درآیی؛ لیک متحمل رنجی عظیم خواهی شد». این عبارت نشان می‌دهد که خود یهودا رنج عظیم، یعنی مصلوب شدن را به‌دوش کشید و این قربانی، خود است که پوششی برای عیسی علیه السلام است.

در این انجیل، یهودا دیگر شرور، فاسد یا مرید عیسی علیه السلام نیست که ملهم از شیطان باشد و به استاد خود خیانت و وی را تسلیم دشمنانش کند. برعکس، او صمیمی‌ترین دوست عیسی علیه السلام است و بهتر از هرکس دیگری عیسی علیه السلام

را درک می‌کند. او عیسی را به مقامات حکومتی تحویل داد؛ چراکه عیسی از او خواست که چنین کند (همان، ص ۱۰۰). آنچه در این انجیل بدان تصریح شده و مسلم است، خائن نبودن یهوداست؛ ولی اینکه عیسی را تسلیم کرده باشد، قابل تردید است؛ به این دلیل که بسیاری از فقرات این انجیل از بین رفته و احتمال دارد فقراتی که تصریح می‌کردند که یهودا عیسی را تسلیم نکرده و خود به‌جای او کشته شده است، از بین رفته باشد. نکته دیگر اینکه وقتی ما ثابت کردیم که مشتبه شدن به این معناست که یهودا به‌شکل عیسی درآمد و ممکن است عیسی هم به‌شکل یهودا درآمده باشد، بنابراین آن کسی که در پایان انجیل، پولی دریافت می‌کند و عیسی را نشان می‌دهد، عیسی باشد که به‌شکل یهودا درآمده است و یهودایی را که به‌شکل عیسی درآمد و قرار است به‌جای او فدا شود، نشان داده است.

شاهد دیگر کتاب‌هایی است که برخی کنشیشان و متکلمان مسیحی نگاشته‌اند و در آنها با شواهد و قرائن تاریخی ثابت کرده‌اند که یهودا خائن نبوده است: کتابی با عنوان *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* (یهودا: خائن یا دوست عیسی؟)، نوشته ویلیام کلاسز، که به زبان انگلیسی منتشر شده است؛ و کتابی دیگر با عنوان *Judas un disciple de Jésus* (یهودا شاگرد عیسی)، نوشته هانس جوزف کلاوک، که به زبان آلمانی و فرانسوی منتشر شده است.

با توجه به این شواهدی که از منابع مسیحی ذکر شد، برداشت قرآنی ما از کیفیت مشتبه شدن تقویت می‌شود. مشاهده می‌شود که برخی فقرات اناجیل، مقام والایی برای حواریون قائل‌اند و برخی فقرات، که عیوبی مانند خیانت یهودا به حواریون را ذکر کرده‌اند نیز قابل توجیه‌اند؛ چنان‌که از منابع مسیحی می‌توان برداشت کرد که یهودا مقام بسیار والایی داشته است؛ و دیگر اینکه برخی بر این باور بودند که کسی به‌جای عیسی به‌صلیب رفته است. براین اساس، این احتمال تقویت می‌شود که یهودا خود را داوطلبانه فدای عیسی کرده است.

نتیجه‌گیری

۱. با توجه به بیان قرآن درباره حواریون، که آنان را کسانی معرفی کرده است که ایمانی خالص داشته‌اند و هیچ قرینه‌ای در آیات و روایات بر این امر وجود ندارد که یک یا عده‌ای از حواریون گمراه شده باشند، بنابراین نمی‌توان قائل شد که یکی از حواریون به عیسی خیانت کرده باشد.

۲. منابع مسیحی متفق‌اند که یهودای اسخربوطی یکی از حواریون بوده است و پس از واقعه تصلیب، هیچ گزارشی مبنی بر زنده بودن او وجود ندارد.

۳. از آنجاکه این دیدگاه که یکی از حواریون به‌صورت داوطلبانه فدایی عیسی شده است، بیشترین طرفدار را دارد و این دیدگاه در تفسیر قمی از امام باقر و در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری از آن حضرت نقل شده است و لذا تأیید معصوم را نیز دارد، پس این دیدگاه بر دیدگاه‌های دیگر ترجیح دارد.

۴. بنابراین می‌توان گفت که آن حواری داوطلب برای فدایی و شهید شدن، از دیدگاه قرآن، *یهودای اسخریوطی* بوده است. بیان شد که در منابع مسیحی نیز شواهدی بر این امر وجود دارد. مهم‌ترین شاهد، بیان انجیل یهوداست که نشان می‌دهد یهودا یکی از بهترین حواریون عیسی ﷺ بوده است که بیان آن گذشت.

البته هنوز ابهاماتی در این مسئله وجود دارد و آن اینکه آیا مشتبه شدن، حتی برای حواریون هم بوده است یا مشتبه بودن شامل غیرحواریون است؟ برخی از مفسران به‌تصور اینکه مشتبه بودن برای همه بوده است، تلاش کردند تا داستان را طوری پیش ببرند که این مطلب هم توجیه شود. این دیدگاه که همه حواریون شبیه عیسی ﷺ شدند یا این دیدگاه که فقط آن شخصی که شبیه عیسی ﷺ شد با او باقی مانده بود و هیچ‌کس از این امر مطلع نشده، از این باب بوده است. این امر تحقیقی جداگانه را می‌طلبد؛ ولی فی‌الجمله می‌توان گفت که حتی اگر حواریون هم مطلع بودند، بیان آن فایده نداشت؛ زیرا هیچ‌کس این مطلب را باور نمی‌کرد یا اینکه آنان به‌دلایلی مأمور به تقیه بودند. سؤال دیگر این است که این‌گونه مشتبه شدن چه فایده‌ای دارد؟ پاسخ مختصری که به‌ذهن می‌آید، این است که خداوند در طول تاریخ برای محک ایمان افراد، از این فتنه‌ها قرار داده است. اینکه در این آیه آمده است: «وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ»، نشان از این امر دارد که خدا با این فتنه درصدد سنجش ایمان افراد است. شاید بتوان گفت که این امر رمزی بود برای مؤمنان واقعی و کسانی که منتظر بعثت پیامبر خاتم ﷺ بودند که در کتاب او به این مطلب اشاره خواهد شد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی.
- کتاب مقدس (ترجمه قدیم)، انتشارات ایلام.
- انجیل یهودا، ۱۳۹۹، دست نوشته چاکوس، ویراستاران رودولف کاسر، ماروین میر، گرگور ورست و بارت د. ارمن، ترجمه شروین اولیائی، تهران، ققنوس.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن العظیم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن سلیمان، مقاتل، ۱۴۳۳ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر.
- الوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، تفسیر البغوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بلنسی، محمد بن علی، ۱۴۱۱ق، تفسیر مبهمات القرآن، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
- التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، ۱۴۰۹ق، قم، مدرسه الإمام المهدي ع.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۴، انسانی با ادیان بزرگ، تهران، سمت.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، تفسیر الثعالبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۲۲ق، الكشف والبيان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، تسنیم، قم، اسراء.
- حسکانی، عبدالله بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، فضائل شهر رجب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دینوری، عبدالله بن محمد، ۱۴۲۴ق، الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- رضائی مجیدپور، جعفر و حسین نقوی، ۱۳۹۹، «جایگاه حواریون در قرآن»، معرفت، ش ۲۷۶، ص ۲۰-۹.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۹۵، کتاب مقدس، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، بحر العلوم، بیروت، دارالفکر.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، تفسیر الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۳، عیون اخبار الرضا، قم، ذوی القربی.
- _____، ۱۳۸۵ق، علل الشرايع، نجف، مطبعة الحیدریة.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اردن، دارالکتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۱۱ق، مصباح المتعجد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.
- عباسی، مهرداد، ۱۳۷۵، «حواریون»، در: دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، *تاویلات أهل السنة*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ماوردی، علی بن محمد، بی تا، *النکت والعیون*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نحاس، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، *اعراب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- نسائی، احمد بن علی، ۱۴۱۰ق، *تفسیر النسائی*، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه.
- هاکس، جیمز، ۱۳۸۳، *قاموس کتاب مقدس*، چ دوم، تهران، اساطیر.

Bammel, Ernst, 1971, "Judas Iscariot", in *Encyclopedia Britannica*, Chicago, William Benton, Publishers.

Flangan, N. M., 1981, "Judas Iscariot", in *New Catholic Encyclopedia*, Palatine, IL, Jack Heraty & Associates, Inc.

نوع مقاله: پژوهشی

ولوح روح در کالبد جنین از منظر امامیه و آیین کاتولیک

سیفعلی کریمزاده/ دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی خمینی[®]

skarimzade1345@gmail.com

 orcid.org/0009-0006-4583-6049



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۹

چکیده

این نوشتار، مسئله ولوح روح در کالبد جنین را به روش توصیفی - مقایسه‌ای از دیدگاه امامیه و کاتولیک به تحلیل پرداخته و به این نتیجه رسیده است که کاتولیک نفخ روح را مقارن با لقاح می‌داند. این دیدگاه از قرن هفدهم به بعد ظهور یافت؛ چه اینکه در قرن‌های قبل از آن، عالمان مسیحی میان جنین شکل گرفته و جنین شکل نگرفته تمایز قائل بودند. آنان بر این باور بودند که جنین زمانی شکل گرفته است که از نظر جسمی و فیزیکی کامل شده و آماده تعلق روح و پذیرش باشد. عالمان امامیه برای رشد و تکامل جنین مراحل مختلفی را برشمرده‌اند و معتقدند که دمیده شدن روح در مرحله کامل شدن اعضا و جوارح است؛ ولی برای آن، وقت معینی را ذکر نمی‌کنند. طبق برداشت از احادیث مأثور از اهل بیت^{علیهم‌السلام}، نفخ روح در جنین پس از کامل شدن چهارماهگی اتفاق می‌افتد. این نظریه با نتایج تحقیقات علمی نیز مطابقت دارد.

کلیدواژه‌ها: جنین، حیات، ولوح روح، امامیه، کاتولیک.

یکی از مسائل پرمناقشه در تاریخ حیات بشر، وجود انسان و معرفت پیدا کردن به ابعاد وجودی اوست. ادیان آسمانی (و حیانی) انسان را علاوه بر برخورداری از بعد مادی، دارای بعد روحانی دانسته و تفاوت او با بقیه حیوانات را مربوط به همین بعد قلمداد کرده‌اند. بر همین مبنا، آغاز زندگی انسانی و اینکه از چه هنگامی جنین از حیات و اوصاف انسانی بهره‌مند می‌شود، در بین متفکران و ادیان مختلف محل اختلاف و بحث و مناقشه بوده است. روح یک امر غیرجسمانی است و اینکه زمان نفخ روح و دمیده شدن آن در جسم جنین، تابع بعد مادی آدمی است یا نه، مورد بحث و اختلاف نظر بوده است.

تشخیص زمان آغاز و پایان حیات آدمی یکی از مسائل و موضوعات مهم در زمینه اخلاق و حقوق پزشکی است؛ چراکه اقداماتی همانند خاتمه دادن به حیات بیماران مغزی، تحقیقات علمی درباره جنین، شبیه‌سازی، ارائه خدمات ناباروری و سقط جنین، منوط به این امر است. از سوی دیگر، تعلق روح به کالبد جنین آثار اخلاقی و حقوقی متعددی را در پی دارد؛ مثلاً در بحث پرداخت دیه برای سقط جنین، هر مرحله‌ای دیه خاص خود را دارد و مقدار آن برای مراحل مختلف، با توجه به دمیده شدن روح یا دمیده نشدن آن و همچنین با توجه به جنسیت جنین، متفاوت خواهد بود.

از آثار مهم دیگر مسئله تعلق روح به جنین در بحث اسقاط جنین این است که با فراهم آمدن شرایط ویژه، بنا به عقیده اندیشمندان مربوطه، اغلب بر این باورند که اسقاط جنین پیش از نفخ روح در جسم جنین و به‌منظور حفظ جان مادر، امکان‌پذیر است؛ بعد از ولوج روح، چون جنین دیگر یک شخص انسانی محسوب می‌شود، اکثر فقها و علما آن را حرام و ناروا می‌دانند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: قیاسی و حبیبی، ۱۳۹۴).

با وجود آثار و تبعات حقوقی و اخلاقی فراوان که مربوط به نفخ روح در جسم جنین است، در ادیان و مذاهب مختلف، مانند یهودیت، مسیحیت و حتی اسلام، زمان دقیق دمیده شدن روح در کالبد جنین معین و مشخص نشده و آرا و دیدگاه‌های مختلف و متعددی ارائه شده است.

برخی از متفکران و علما در این باره سکوت کرده و تعیین زمان دمیده شدن روح را غیرممکن می‌دانند. تحقیق و بررسی مقایسه‌ای و معرفت به مبانی مشترک ادیان و حیانی درباره مسئله ولوج روح در جنین، به‌سهم خود برای معین و مشخص شدن زمان دمیده شدن روح کمک خواهد کرد.

بررسی موضوع زمان ولوج روح در کالبد جنین، در آثار انتشاریافته، اعم از مقالات و پایان‌نامه‌ها، نشانگر این است که در آثار مربوط به مذهب امامیه موضوع زمان نفخ روح هدف اصلی آثار انتشاریافته نبوده؛ بلکه بالتبع و به‌جهت فایده‌ای که برای حل مشکل دیگر داشته، مثل تعیین دیه جنین اسقاط‌شده، مورد توجه قرار گرفته است و صرفاً یک زمان تقریبی برای ولوج روح بر مبنای برداشتی که از برخی روایات و آیات دارند، معین گردیده و براساس آن، مقدار دیه سقط جنین قبل از نفخ روح و بعد از آن تعیین

شده است؛ و در مذهب کاتولیک، حداقل در آثار منتشرشده، این موضوع به طور مستقل مورد بررسی قرار نگرفته، بلکه لابه‌لای برخی مباحث، اشاراتی مبهم به این مسئله صورت گرفته است. در نتیجه امتیاز نوشتار پیش‌رو از دیگر آثار انتشاریافته، در همین نکته است که اولاً به طور مستقل موضوع زمان نفخ روح در هر دو آیین بررسی شده و سعی و تلاش بر این بوده است که با توجه به مستندات و شواهد موجود در متون مقدس و سنت هر دو آیین، زمان ولوح روح مشخص شود؛ ثانیاً از آنجاکه تاکنون هیچ مقایسه‌ای بین دو آیین در مسئله زمان نفخ روح صورت نگرفته است، مقاله حاضر این وظیفه را به سرانجام رسانده و بررسی، مقایسه و نتیجه‌گیری را به عمل آورده است.

۱. ولوح روح از منظر کاتولیک

یکی از مسائلی که از دیرباز مورد بحث اندیشمندان مسیحی بوده، رابطه جسم و روح یا رابطه جسم و نفس یا رابطه جسم و روح و نفس است. آیا روح همان نفس است یا امر جدایی است؟ به عبارتی، روح و نفس امری واحد است که با دو عنوان به آن اشاره می‌شود یا انسان از سه ساحت وجودی، یعنی روح، نفس و جسم برخوردار است؟ در دین مسیحی، روح انسان جنبه الهی دارد؛ چنان که قدیس پولس معتقد است: «خداوند روح خود را... به ما عطا کرده است...» (کتاب مقدس، اول قرنتیان، ۱۲: ۱۳).

بدن انسان ذات مادی اوست و در این آیین، باور بر این است که انسان، هم ذات مادی دارد، هم ذات غیرمادی. در بعد مادی و جسمانی انسان اختلافی نیست؛ اما در بعد غیرمادی انسان، گروهی روح و نفس (جان) را یکی می‌دانند و در مقابل، گروهی دیگر آنها را از یکدیگر جدا می‌شمارند؛ یعنی روح را امری جدا از نفس (جان) می‌دانند. کلیساهای غرب، عموماً جزء گروه اول‌اند و کلیساهای شرق جزء دوم (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۹).

۱-۱. بررسی زمان ولوح روح از منظر آیین کاتولیک

آنچه آشکار است، این است که منشأ بعد مادی و جسمانی انسان، زمین و خاک می‌باشد. اکنون برای معین و مشخص کردن زمان ولوح روح در کالبد جنین انسان، به بررسی منشأ روح انسانی از منظر اندیشمندان مسیحی می‌پردازیم. همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، کلمه «روح» یا «نفس» اشاره به همان ذات غیرمادی انسان دارد. در مورد منشأ یا سرچشمه روح، سه فرضیه متفاوت وجود دارد: وجود قبلی، آفریده شدن و ارث بردن از والدین.

۱-۱-۱. فرضیه وجود قبلی روح (The theory of pre-Existence)

براساس این فرضیه، ارواح قبل از پیدایش اجسام، موجود بوده‌اند و بعد از خلق اجسام، در یکی از مراحل اولیه شکل یافتن جنین، روح وارد جسم می‌شود. عده‌ای اعتقاد دارند که شاگردان مسیح تحت تأثیر این نظریه قرار داشتند که درباره مرد نابینا سؤال کردند: «گناه که کرد؛ این شخص یا والدین او، که کور زاینده شد؟» (یوحنا، ۲: ۹) هرچند

این اعتقاد، قطعی نیست، ولی می‌دانیم که *فلاطون* (۴۲۷ق.م - ۳۴۷ق.م)، *فیلون* (فیلسوف یهودی هلنیست، ۲۰ق.م - ۵۰م) و *اوريجن* (از دانشوران و الهیات‌شناسان آغازین مسیحی و جزو پدران بزرگ اولیه کلیسای مسیحی، ۱۸۵م - ۲۵۴م) پیرو این نظریه بودند.

۱-۱-۲. نظریه آفریده شدن (The creation theory)

براساس این نظریه، روح مستقیماً توسط خدا خلق می‌شود و احتمالاً در همان موقع حامله شدن مادر، یعنی در ابتدای تشکیل جسم، وارد آن می‌شود؛ اما طفل (جنین) بدن را از والدین به ارث می‌برد و این نظریه، مؤید این معناست که روح ذاتی روحانی (ویژگی‌ای غیرمادی) دارد و روح غیر فانی نمی‌تواند از جسم طبیعی به وجود بیاید و این منطبق با آیاتی از کتاب مقدس است که در آنها بین روح و جسم تفاوت قائل شده است. همچنین به این سؤال پاسخ می‌دهد که چرا مسیح از مادر خود روحی گناهکار به ارث نبرد.

برای اثبات این نظریه، بعضی از فقرات مربوط به آفریده شدن روح توسط خدا از کتاب مقدس نقل می‌شود (اعداد ۲۲: ۱۶؛ جامعه ۷: ۱۲؛ اشعیا ۱۶: ۵۷؛ زکریا ۱: ۱۲؛ بحرانیان ۹: ۱۲).

ارسطو (۳۸۵ق.م - ۳۲۳ق.م)، *آمبروز* (قدیس مسیحی سده چهارم میلادی و اسقف اعظم میلان، ۳۴۰م - ۳۹۷م)، *جروم* (کشیش و مترجم کتاب مقدس از عبری به لاتین، ۳۴۷م - ۴۲۰م)، *پلاگیوس* (فیلسوف، متکلم و مبلغ مذهبی در روم باستان، ۳۶۰م - ۴۲۰م) و بعد از آنها *انسلم* (از مهم‌ترین متفکران مسیحی و پدر فلسفه مدرسی، ۱۰۳۳م - ۱۱۰۹م)، *آکوئیناس* (فیلسوف ایتالیایی و متأله مسیحی، معروف به حکیم آسمانی، ۱۲۲۵م - ۱۲۷۴م) و غالب متکلمان کاتولیک کلیساهای اصلاح‌شده، پیرو این نظریه بوده‌اند (تیسن، بی‌تا، ص ۱۶۰).

کتاب مقدس می‌گوید که «لاوی در صلب پدر خود بود» (عبرانیان ۱۰: ۷)؛ و این با نظریه ارث بردن از والدین مطابقت دارد. چنین معلوم می‌شود که نطفه انسان در عین آنکه اندازه و رنگ و جنین جسم را در خود دارد، دارای شخصیت و خصوصیات اخلاقی نیز می‌باشد (همان، ص ۱۵۹).

۱-۱-۳. ارث بردن روح از والدین (the traducian theory)

طبق این نظریه، تمام نسل بشر در حضرت آدم علیه السلام خلق شده است، هم از نظر روح و هم از نظر جسم؛ و این هر دو به وسیله تولیدمثل طبیعی به نسل‌های بعدی منتقل شده است. خالق این نظریه، *ترتولیان* است که البته درباره روح، نظری مادی داشت. *آگوستین* درباره منشأ روح، نظر قطعی ابراز نمی‌کند. عده‌ای *آگوستین* را پیرو نظریه آفرینش روح می‌دانند و عده‌ای دیگر می‌گویند که او معتقد به ارث روح از والدین است. علمای الهیات «لوتری» عموماً از نظریه ارث بردن روح از والدین پیروی می‌کنند (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۹). این با تعالیم کتاب مقدس هماهنگی بیشتری دارد؛ زیرا طبق کتاب مقدس، انسان نوع بخصوصی از موجودات است و این به آن معناست که تمام وجود او از والدین به وجود آمده است. در «پیدایش» (۱۲: ۱ و ۲۷)، زن و مرد باهم «آدم» خوانده شده‌اند. در «پیدایش» (۲: ۵)، خدا او را «آدم» می‌خواند؛ یعنی به یک نوع تعلق دارد.

در «رومیان» (۱: ۷)، کلمه «انسان»، هم برای شوهر و هم زن به کار برده شده است؛ به همین دلیل، عیسی «پسر انسان» خوانده شد؛ هر چند فقط از زن به دنیا آمد. در «متی» (۵: ۱۲) و اول «قرنتیان» (۲۱: ۱۵)، هم کلمات «مرد» و «انسان» برای هر دو جنس مرد و زن به کار برده شده است؛ به علاوه، شبیه بودن پسر آدم به مرد را نمی توان به بدن محدود کرد؛ بلکه شامل روح هم می شود. عبارت «مادرم در گناه به من آستن گردید» (مزمور ۵: ۵۱) را فقط این طور می توان تفسیر کرد که داود روح فاسدی از مادر خود به ارث برد. در «پیدایش» (۲۶: ۴۶)، افرادی ذکر شده اند که از صلب یعقوب به وجود آمده بودند. «اعمال» (۲۶: ۱۷) نشان می دهد که خدا «هر امت انسان را از یک خوی ساخت». این امر نشان می دهد که تمام مردم از یک زن و مرد به وجود آمده اند (تیسن، بی تا، ص ۱۶۰).

از «پیدایش» (۱: ۲-۳) می فهمیم که کار خلقت در روز ششم به پایان رسید و به همین دلیل نمی توانیم بگوییم که خدا هر روز و هر ساعت و هر دقیقه مشغول خلق کردن روح هاست. به علاوه، این نظریه (ارث بردن روح از والدین) بیش از سایر نظریه ها با الهیات مسیحی هماهنگی دارد؛ زیرا شرکت ما را در گناه آدم توجیه می کند (همان، ص ۱۶۲).

فرضیه های مطرح درباره منشأ یا سرچشمه روح، همه مؤید این معناست که جنین یک انسان است؛ زیرا وجود انسان متشکل از روح و جسم است و جنین از هر دو برخوردار است. این گونه نیست که جنین یک توده جسمی بدون روح باشد؛ و اینکه روح از قبل بوده باشد یا هنگام تشکیل جنین خلق شود و با جسم متحد گردد، فرقی در اصل موضوع نمی گذارد؛ بلکه مهم آن است که با تشکیل جنین، یک انسان به وجود آمده است. این جمله از کتاب مقدس که «لاوی در صلب پدر خود بود» نشان می دهد، یک جنین تمام ویژگی های یک انسان را از والدین به ارث می برد؛ حتی شخصیت و خصوصیات اخلاقی را با این فقرات صریح از کتاب مقدس در مورد به ارث بردن خصوصیات و صفات انسانی، چگونه می توان این ادعا را پذیرفت که جنین در یک مرحله ای انسان نیست و بعد از یک برهه یا در یک مرحله ای خاص، تبدیل به انسان می شود؟ چنین نظری هیچ گونه سختی با فقرات کتاب مقدس ندارد؛ به علاوه فقرات کتاب مقدس با فرضیه ارث بردن روح از والدین بیشتر مطابقت دارد (تیسن، بی تا، ص ۱۵۹)؛ یعنی تمام نسل بشر در حضرت آدم ﷺ خلق شده است، هم از نظر روح و هم از نظر جسم و بدن؛ و این هر دو با تولیدمثل طبیعی به نسل های بعدی منتقل شده است. این نظریه با الهیات مسیحی هماهنگی و هم خوانی دارد؛ زیرا یکی از عقاید پایدار و مهم مسیحیت درباره انسان این است که تمام نسل بشر در گناه آدم شرکت دارند (همان، ص ۱۵۹) و تنها همین نظریه که تمام انسان ها در آدم خلق شده اند، توجیه گر این اعتقاد است. با لحاظ مبانی الهیاتی که درباره پیدایش انسان در کتاب مقدس موجود است، جای هیچ شکی باقی نمی ماند که طبق عقاید مسیحیت، جنین از همان زمان تشکیل سلول زایگوت، یک انسان است و تمام خصوصیات انسانی، اعم از جسمانی و روحانی را دارد و آنها را

از والدین به ارث می‌برد؛ پس با توجه به تمام مطالب مطرح‌شده، زمان ولوج روح همان زمان تشکیل سلول زایگوت در انسان است.

۱-۲. انسان کامل بودن جنین از دیدگاه آیین کاتولیک

طبق آموزه‌های آیین کاتولیک، جنین از لحظه لقاح و شکل‌گیری سلول جنینی، انسانی کامل و بالفعل است، نه انسانی بالقوه؛ و روح انسانی از همان لحظه لقاح در او دمیده می‌شود و حیات انسانی آغاز می‌گردد (راتزینگر، ۱۹۸۷، به نقل از: لواد، ۲۰۱۱). بین متفکران مسیحی در این موضوع اختلاف نظر وجود داشته است؛ ولی نظر غالب، خاصه در آیین کاتولیک، این بوده که جنین از همان ابتدای لقاح، یک انسان کامل است. در قرن هفدهم با مشاهداتی که به وسیله میکروسکوپ‌های ابتدایی انجام می‌دادند، ادعا شد که آنچه در سلول‌های بارور دیده می‌شود، انسان‌های ریز و کوچکی هستند که آنها را «آدم‌واره» نامیدند و کلیسا این مطالب را پذیرفت که اینها انسان کوچکی هستند که باید بزرگ شوند. بنابراین طبق نظر ایشان، از بین بردن این آدم‌واره که حکم انسان کامل را داشت، خطا بود. هرچند بعدها با پیشرفت علم، خطا و اشتباه بودن نظریه آدم‌واره آشکار شد، ولی کلیسا از عقیده خود برنگشت که جنین از لحظه لقاح، یک انسان است (ر.ک: اصل یوسفی، ۱۳۸۸).

البته باید توجه داشت که انسان پنداشتن جنین از سوی کاتولیک‌ها نمی‌تواند صرفاً مبتنی بر این مشاهدات میکروسکوپی باشد؛ بلکه بر مبانی و نظریات هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خاص خود مبتنی است که به بخشی از آن پرداخته شد و در آینده نیز بیشتر توضیح داده خواهد شد.

در آیین کاتولیک، اعتقاد بر این است که روح در همان لحظه لقاح و بارور شدن تخمک، وارد آن می‌شود (راتزینگر، ۱۹۸۷، به نقل از: لواد، ۲۰۱۱) و تخمک، انسانی است با همه حقوق انسانی؛ زیرا روح، نه رنگ دارد، نه وزن، نه بو؛ و هرگز با هیچ معیاری سنجیده نشده است (اداره کل سازمان تبلیغات خراسان رضوی، ۱۳۸۶، ص ۳۲-۳۵).

در همین زمینه، پاپ ژان پل دوم در رساله «انجیل حیات» می‌آورد: «عده‌ای معتقدند که جنین تا زمان معین انسان به‌شمار نمی‌رود؛ حال آنکه از لحظه‌ای که تخمک بارور می‌شود، حیاتی آغاز می‌شود که نه از آن پدر است و نه مادر؛ بلکه حیات انسان تازه‌ای است با رشد خاص خود». در اسناد متعدد، تأکید بر لحظه باروری است؛ در نتیجه به‌مجرد انعقاد نطفه، حیات مقدس و نامشروطی آغاز می‌شود که هیچ‌کس حق سلب آن را ندارد (راتزینگر، ۱۹۸۷، به نقل از: لواد، ۲۰۱۱).

به عقیده ترتولیان (متوفای ۲۴۰م)، یکی از متألهین مسیحی، جنین از لحظه لقاح، یک انسان کامل است (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۹)؛ اما آگوستین (متوفای ۴۳۰م)، عالم بزرگ مسیحی، جنین بدون روح را از جنین با روح جدا می‌کند (همان). در قرن سیزدهم میلادی، توماس آکوئیناس، بزرگ‌ترین الهیدان مسیحیت در قرون وسطی، به‌تبع ارسطو قائل شد که در پسران، در حدود چهارمین روز پس از بارداری و در دختران، در حدود روز هشتم یا به‌نقلی روز نودم

پس از حاملگی، روح دمیده می‌شود (پاپ پل ششم، ۱۹۶۵، رک: گاردنر، ۱۹۹۱، ص ۱۰). با وجود این، کلیسای کاتولیک رسماً در قرن نوزدهم این دیدگاه‌ها را کنار نهاد و در سال ۱۸۶۹م پاپ بیوس نهم اعلان کرد که مجازات طرد به سبب سقط جنین، شامل تمام مراحل جنینی می‌شود و در سال ۱۹۱۷م قوانین شرعی را مقرر کرد که تمام جنین‌های سقط‌شده، همه باید غسل تعمید داده شوند (پاپ پل ششم، ۱۹۶۵، رک: گاردنر، ۱۹۹۱، ص ۱۰) و همین امر، خود دلیل بر مدعاست که جنین از لحظهٔ آستن شدن مادر، یک انسان کامل است. این دیدگاه را شورای واتیکان دوم و پاپ پل ششم نیز تأیید و بر آن تأکید کردند (پاپ پل ششم، ۱۹۶۵، رک: گاردنر، ۱۹۹۱، ص ۱۰).

آنچه دربارهٔ انسان بودن جنین بیان شد و اینکه چه دلایل و شواهدی می‌توان ارائه داد که هویت جنین را از ابتدا و در تمام مراحل مشخص کند، همه در جهت همین هدف‌اند که مسیحیت، خاصه آیین کاتولیک، به دنبال اثبات انسان بودن جنین از همان ابتدای لقاح است. هر چند مطالب، به ظاهر پراکنده به نظر می‌رسند، اما با دقت در محتوای آنها درمی‌یابیم که از یک انسجامی برخوردارند؛ چون همهٔ آنچه از کتاب مقدس و فقرات آن در این زمینه ارائه شد و نیز دیدگاه اصحاب کلیسا و بالاخره تفسیر و توضیح متألهین و الهی‌دانان بزرگ مسیحیت، جملگی به دنبال یک نظر و دیدگاه بودند و آن اینکه اثبات کنند جنین از ابتدای بارداری از هویت انسان کامل و از حقوق آن برخوردار است؛ و دلایل زیادی از ابواب مختلف کتاب مقدس آورده شد. بنابراین، آیات کتاب مقدس و فتاوی اخلاقی اصحاب کلیسا در طول تاریخ می‌تواند مبنای الهیاتی آیین کاتولیک در این موضوع باشد؛ و لذا کلیسای کاتولیک با توجه به همین مبانی الهیاتی خود این دیدگاه را پذیرفته که جنین از همان لحظهٔ انعقاد نطفه، انسان کامل است. به عبارت واضح‌تر، لحظهٔ ولوح و دمیده شدن روح در کالبد جنین، همان لحظهٔ انعقاد نطفه است؛ و متفکران این آیین مسیحی، فقرات چندی از کتاب مقدس را شاهد بر این مدعا آورده‌اند: «کلام خداوند بر من (ارمیا، یکی از انبیای بنی‌اسرائیل) نازل شده، گفت: قبل از آنکه تو را در شکم صورت بدم، تو را شناختم؛ و قبل از بیرون آمدن از رحم، تو را تقدیس نمودم و تو را نبی امت‌ها قرار دادم» (کتاب ارمیا ۵: ۱). «[ای خداوند!] مرا در رحم مادرم نقش بستی... استخوان‌هایم از تو پنهان نبود، وقتی که در پنهان ساخته می‌شدم و در اسفل زمین نقش‌بندی می‌گشتم» (مزامیر، ۱۳: ۱۳۹-۱۵).

۲. ولوح روح در مذهب امامیه

۲-۱. کاربردهای روح

روح و نفس، هرچه باشند، در آفرینش خداوندی همانند سایر پدیده‌هایند؛ به این معنا که روح نیز از مصادیق امری است که خدا فرموده است: هرگاه امر او بر چیزی تعلق گیرد، به محض اراده، آن چیز اجرا می‌شود؛ و سپس آن چیز مراحل ایجادش را طی می‌کند. روح با آموزهٔ قرآنی، همانند همهٔ پدیده‌ها در تحت امر پروردگار، مراحل «کن فیکون»ی به معنای شدن و مراحل و مسیر طی کردن را در آفرینش می‌پیماید. با این نگاه، از شر دوگانه‌گرایی که

مورد انکار بسیاری از فلاسفه عصر جدید است، خلاص می‌شویم. همچنین بیان شد که با رفتارگرایی و کارکردگرایی نمی‌توان سازوکار روح و نفس را تبیین کرد. روح و نفس انسانی، با توجه به آموزه صدرالمثلهین مبنی بر «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن، مسیر طبیعی و تکاملی خود را طی می‌کند و به مرحله کمال می‌رسد. خدا در هر پدیده‌ای، حکمت و جودى آن را قرار داده (جعل کرده) است و هر چیز براساس ذات خود عمل می‌کند. منافذیک هر چیز با خود آن همراه است. با این نگاه، تعریف جوهر و عرض می‌تواند مورد نقد قرار گیرد.

همچنین پیشنهاد می‌شود که تعریف نفس انسانی براساس آنچه صدرالمثلهین گفته است که «النفس فی وحدتها کل القوا» ترمیم شود و با عبارت «النفس فی وحدتها مدبر القوی» یا «فوق القوا» اصلاح گردد تا قدرت تصمیم‌گیرندگی و اشراف خود را بر بقیه قوا تثبیت کند (فدایی، در: khabaronline.ir).

واژه روح غالباً در دو معنا استعمال می‌شود: ۱. عامل حیات بدن یا جان؛ ۲. نفس. با توجه به کاربردهای واژه روح و معانی‌ای که در آن معانی کلمه «روح» به کار می‌رود، پرسش‌هایی مطرح می‌شود که باید مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند: ملاک و معیار ولوج روح، کدام معنای روح است؟ آیا معنای اول که همان جان و عامل حیات آدمی و همه حیوانات است، مدنظر است یا معنای دوم، نفس و روحی که مجرد از بعد جسمانی است؟ آیا این دو معنا متفاوت از یکدیگرند و در زمان‌های جدا و مختلف در جسم جنین حلول می‌کنند یا با همدیگر تقارن زمانی دارند؟

با توجه به معنای اول، لزومی ندارد که وقت و زمان مشخص و معین، مانند چهارماهگی را برای نفخ روح پیدا کنیم؛ بلکه تشخیص این مهم برحسب نشانه‌هایی مانند تپش قلب جنین، فعال شدن برخی از حواس و حرکت ارادی در رحم و... خواهد بود و این نشانه‌ها ممکن است پیش از چهارماهگی یا بعد از آن در جنین آشکار شوند؛ اما بر مبنای معنای دوم، با توجه به مسئله، که روح یک امر مجرد از ماده و جسم است، برای تشخیص ولوج روح و زمان آن، محتاج این هستیم که به آیات قرآن و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام مراجعه کنیم (ساریخانی و همکاران، ۱۳۹۹).

۲-۲. زمان ولوج روح در قرآن

خدای متعال در آیه ۱۴ سوره «مؤمنون»، بعد از کامل شدن مراحل متفاوت نطفه، علقه، مضغه، عظام و پوشانده شدن استخوان با گوشت، سخن از «آفرینشی دیگر» برای جنین به میان می‌آورد. همان‌طور که می‌فرماید: «سپس آن نطفه را لخته خونی ساختیم؛ آنگاه آن لخته خون را به صورت پاره‌گوشتی [که گویی] جویده‌شده درآوردیم؛ پس آن قطعه گوشت را استخوان‌هایی چند ساختیم؛ آنگاه استخوان‌ها را با گوشت پوشاندیم؛ سپس آن را آفریده‌ای دیگر ساختیم (به او حقیقت انسانی بخشیدیم). پس خداوند که بهترین آفرینندگان است، پرخیر و برکت است»؛ و بعد از شمردن مراحل مختلف، خدای متعال خود را بهترین آفریننده توصیف می‌فرماید.

جنین برمی‌آید که خداوند در انتهای این آیه با عبارتی پرمعنا و سربسته، به آخرین مرحله در آفرینش انسان - که در حقیقت، اساسی‌ترین مرحله خلقت انسان است - اشاره می‌کند. به‌باور بسیاری از علما، این مرحله، مرحله نفخ

روح در کالبد جنین انسان است که به او حیات می‌بخشد (سایت هادانا برگرفته از قرآن و پزشکی). در تفاسیر قرآن، مقصود از «سپس آن را آفریده‌ای دیگر ساختیم»، مرحلهٔ نفخ روح در جنین تفسیر شده است.

در مراحل چندگانه‌ای که برای خلقت آدمی در آیهٔ شریفهٔ فوق ذکر شده، در همهٔ آنها عبارت «خلق» به کار رفته است؛ ولی آن زمان که به مرحلهٔ آخر می‌رسد، تعبیر به «انشاء» می‌فرماید. همین عبارت آخر، بیان‌کنندهٔ این مهم است که آخرین مرحله با مراحل پیش از آن (مراحل نطفه و علقه و مضغه و گوشت و استخوان)، کاملاً متفاوت می‌باشد؛ این مرحله، یک مرحلهٔ بسیار مهم است که خداوند از آن به‌طور سرپیسته یاد می‌کند و فقط می‌فرماید: «سپس ما به آن آفرینش تازه دادیم» و بلافاصله به دنبال آن می‌فرماید: «پس خداوند که بهترین آفرینندگان است، پرخبر و برکت است». این همان مرحله‌ای است که جنین وارد مرحلهٔ حیات انسانی شده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۵۳، ج ۱۴، ص ۲۱۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۲۱).

آیهٔ دیگری که دربارهٔ خلقت انسان و دمیدن روح در او آمده، چنین است: «پس از آن، نسل او را از راه ولادت، از چکیده‌ای که آبی پست و بی‌مقدار بود، آفرید؛ و در پی خلقت نخستین انسان، به او شکل آدمی بخشید و از روحی بلندمرتبه، که جلوه‌ای الهی دارد، در او دمید و به شما گوش‌های شنوا و چشم‌های بینا و دل‌های اندیشه‌گر عطا فرمود؛ ولی سپاسگزاری شما در برابر نعمت‌های الهی بسی اندک است» (سجده: ۹۸). سپس نسل او را از چکیدهٔ آبی پست مقرر فرمود؛ آنگاه او را درست‌اندام کرد و از روح خویش در او دمید. در این آیه هم می‌فرماید، بعد از کامل شدن خلقت ظاهری انسان، روح در او دمیده شد.

خدایی که آنچه آفرید، زیبا و نیکویش ساخت؛ و آفرینش آدمی را از گل آغاز کرد. پس از آن، نسل او را از راه ولادت، از چکیده‌ای که آبی پست و بی‌مقدار بود، آفرید؛ و در پی خلقت نخستین انسان، به او شکل آدمی بخشید و از روحی بلندمرتبه که جلوه‌ای الهی دارد، در او دمید و به شما گوش‌های شنوا و چشم‌های بینا و دل‌های اندیشه‌گر عطا فرمود؛ ولی سپاسگزاری شما در برابر نعمت‌های الهی بسی اندک است» (سجده: ۹۷).

در آیات سورهٔ «سجده»، که مشابه آیات سورهٔ «مؤمنون» است، بعد از بیان آفرینش انسان از آب پست (منی)، صحبت از تسویه و نفخ روح در جنین می‌شود و پس از آن، از داشتن توانایی شنیدن و دیدن و فهم و درک، سخن به‌میان آمده است. «سَوَاءٌ» از مادهٔ «تسویه» به‌معنای تکمیل کردن است و این، اشاره به مجموع مراحل است که آدمی از زمانی که به‌شکل نطفه است تا مرحله‌ای که همهٔ اعضای بدن او آشکار می‌شود، طی می‌کند.

حال ممکن است این سؤال مطرح شود: «اگر نطفهٔ آدمی از ابتدا که در رحم مستقر می‌شود و حتی پیش از آن، یک موجود زنده است، دمیدن روح چه معنایی دارد؟» پاسخ این است که در اول کار، وقتی نطفه انعقاد می‌یابد، فقط یک حیات نباتی دارد که شامل تغذیه و رشد و نمو است؛ اما از حس و حرکت، که علامت «حیات حیوانی» است و نیز قوهٔ ادراکات، که نشانهٔ «حیات انسانی» است، در آن خبری نیست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۵۳، ج ۱۷، ص ۱۲۷).

بر مبنای همین تحولات، می‌توان اظهار کرد که در مراحل پیشین آفرینش جنین، اعضای ضروری و مهم بدن پدید آمده است و بعد از آن، رشد تا بدانجا ادامه می‌یابد که قابلیت پذیرش روح در جنین به‌وجود می‌آید و روح الهی در آن دمیده می‌شود. از این به بعد است که جنین توانایی حرکت ارادی پیدا می‌کند و حواس او، همچون لامسه، بینایی و شنوایی فعال می‌شود؛ قدرت درک این حواس و واکنش نشان دادن به آنها در او پدید می‌آید.

به‌نظر می‌آید که علم و تجربه بشری، تاکنون جوابگوی مسئلهٔ نفخ روح در جسم جنین نبوده است و حد فاصل مرحلهٔ حیات انسانی با مرحلهٔ پیش از آن را نمی‌تواند معین کند. قرآن عظیم نیز به پیچیده بودن فهم مسئلهٔ روح اشاره می‌کند و می‌فرماید: «و دربارهٔ روح از تو می‌پرسند. بگو: روح از [سخن] فرمان پروردگار من است و به شما از دانش، جز اندکی داده نشده است». اما دانش بشری با مطالعاتی که بر روی جنین انجام می‌داده، برخی از ویژگی‌های حیات انسانی را از ماه چهارم به بعد مشاهده و تأیید کرده است (سایت هدانا).

در قرآن، که به برخی از آیات آن در زمینهٔ ولوج روح اشاره شد، آفرینش انسان و مراحل رشد و تکامل جنین در آیات متعددی ذکر شده است (سجده: ۹۸؛ مؤمنون: ۱۳-۱۴؛ نوح: ۱۴؛ قیامت: ۳۷-۳۹؛ انسان: ۲؛ حج: ۵؛ علق: ۱-۲؛ زمر: ۴۵-۴۶؛ آل عمران: ۶).

از دیدگاه اسلام، در مرحله‌ای از مسیر رشد و تکامل جنین آدمی، بین جسم و روح پیوندی ایجاد می‌شود که قرآن از آن به نفخ (دمیدن) روح در کالبد جنین یاد می‌کند و علمای فقه نیز آن را با عبارت ولوج روح بیان می‌کنند؛ اما امری که سبب می‌شود تا مسئلهٔ ولوج روح مورد توجه قرار گیرد، این سؤال است که «آیا مراد از روح، حقیقتی ماورای طبیعی و مجرد است که وقت و زمان نفخ و ولوج روح در آن فقط به‌واسطهٔ اولیای معصوم علیهم‌السلام تعیین و معلوم می‌شود یا مقصود از آن، زندگی حیوانی یا امر طبیعی دیگری است که جنین در طول مراحل رشد خود و بعد از خروج از مرحلهٔ حیات نباتی، وارد آن می‌شود؟» (امامی، ۱۳۹۱).

از منظر قرآن، روح و چگونگی نفخ آن به کالبد جنین، حادثه‌ای غیرمادی یا دست‌کم متفاوت با بقیهٔ پدیده‌های مادی و جسمانی است؛ ولی این عقیده به‌مفهوم نفی اثرگذاری و ارتباط این پدیده یا هم‌زمانی آن با بعضی آثار جسمانی و مادی در جنین انسان نیست. به‌عبارت‌روشن‌تر، این احتمال وجود دارد که هرچند روح و نفخ آن در جسم جنین مثل بقیهٔ پدیده‌های جسمانی نیست، ولی به‌دلیل ارتباط تنگاتنگ بدن با روح، می‌تواند موجب پدید آمدن تحولاتی در بدن و جسم انسان شود که به‌واسطهٔ آنها بتوان زمان ولوج روح را تشخیص داد یا بتوان این‌گونه ادعا کرد که برای نفخ روح، نیاز به رسیدن به حد خاص از تکامل جسمانی لازم است.

از موارد کاربرد کلمهٔ «روح» در قرآن، این‌گونه استنباط می‌شود که قرآن کریم این واژه را بر حیات نباتی اطلاق نکرده و در این‌گونه موارد، کلمهٔ «حیات» را به کار برده است (حدید: ۱۷؛ ق: ۱۱). پس اگرچه جنین در اولین مراحل تکامل، از زندگی گیاهی برخوردار است و فقط رشد و تغذیه دارد، اما فقط پس از کامل شدن رشد جسمانی، می‌تواند از روح برخوردار شود.

همان‌طور که پیش‌تر آورده شد، در دو سوره مشخص در قرآن کریم به موضوع خلقت انسان و مراحل تکامل آن پرداخته شده است: مؤمنون: ۱۲-۱۴؛ سجده: ۷-۹؛ هرچند در آیات آغازین هر دو سوره به مسئله آفرینش اولیه انسان (حضرت آدم علیه السلام) اشاره شده است، اما آیات بعدی اشارات روشنی به تکامل فیزیکی و ابعاد روحانی انسان دارند. در آیه ۸ سوره «سجده» می‌فرماید: «سپس تداوم نسل او را از چکیده آبی بی‌مقدار پدید آورد». آشکار است که این آیه به مایع منی و اسپرم و تداوم نسل از این طریق اشاره دارد. در آیه بعد می‌فرماید: «سپس [اندام و اعضای] او را درست و تکمیل کرد و از روح خود در او دمید»؛ که اشاره روشنی است به تکامل فیزیکی و جسمی جنین و سپس نفخ روح در کالبد جنینی که کامل شده است. همچنین در سوره «مؤمنون» بعد از برشمردن مراحل رشد و تکامل جسمی جنین، در ادامه آیه ۱۴ می‌فرماید: «سپس آن را به آفرینش دیگر بازآفریدیم...».

در آیات مربوطه به روشنی میان کامل شدن آفرینش جسمانی و مادی جنین (تسویه) و ولوح روح، فرق گذاشته شده است. همچنین یاد کردن از این مرحله به «آفرینشی دیگر»، مشخص می‌کند که این مرحله از تکامل انسان، همسنگ مراحل مادی و جسمانی انسان نیست.

۲-۳. زمان ولوح روح در روایات

بنا بر دیدگاه و تفکر امامیه، راسخان در علم، اهل‌بیت علیهم السلام هستند و آنها مفسر حقیقی قرآن‌اند. در بحث زمان نفخ روح در کالبد جنین نیز ما ناگزیر از مراجعه به روایات واردشده در این زمینه هستیم. با توجه به محتوای احادیث مربوطه و تفسیر و برداشت علمای شیعه از آنها، می‌توان فهمید که دو قول اساسی در این زمینه مطرح شده است: قول مشهور و قول غیرمشهور.

قول مشهور با توجه به آیات و روایات این است که نفخ روح در جسم جنین، بعد از اتمام چهارماهگی عمر جنین رخ می‌دهد؛ اما قول غیرمشهور، زمان طولانی‌تری را با توجه به محتوای برخی از احادیث مطرح می‌کند؛ مانند اینکه نفخ روح به کالبد جنین، بعد از اتمام پنج‌ماهگی روی می‌دهد. اکنون به مستندات و شواهد موجود در متن احادیث برای هر دو قول اشاره می‌کنیم.

۲-۳-۱. قول مشهور

در برخی روایات نیز به مسئله زمان ولوح روح اشاره شده و زمان آن در حدود ماه چهارم بیان گردیده است. از جمله، از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «زمانی که نطفه چهار ماه را تمام می‌کند، فرشته‌ها به‌سوی او برانگیخته می‌شوند و در او روح می‌دمند در تاریکی‌های سه‌گانه؛ و این قول خدای متعال است: سپس آن را آفریده‌ای دیگر ساختیم» (مؤمنون: ۱۴) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۳۴).

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمودند: «زمانی که جنین به چهار ماه می‌رسد، در او حیات ایجاد می‌شود» (همان، ج ۵، ص ۳۳۷؛ قمی، ۱۳۶۷، ص ۴۴۴).

همچنین در روایاتی که در باب کیفیت خلقت انسان در منابع و مجامع روایی آمده‌اند، هریک از مراحل شکل‌گیری جنین از نطفه به بعد را چهل روز شمرده است که از آنها استفاده می‌شود، دمیدن روح در جنین وقتی است که چهار ماه او کامل شود. برای نمونه، در روایتی چنین آمده است: امام باقر^ع فرمودند: «نطفه چهل روز در رحم است؛ سپس در مدت چهل روز تبدیل به علقه می‌شود؛ و سپس در مدت چهل روز دیگر مضغه می‌شود. پس هرگاه چهار ماه کامل شد، خداوند دو موکل خلق را می‌فرستد...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۱۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳، ص ۱۲۸۰).

علامه مجلسی هم در تفسیر و توضیح روایتی مربوط به این مسئله، چنین می‌نگارد: «نطفه در رحم چهل روز باقی می‌ماند؛ سپس در مدت چهل روز تبدیل به علقه می‌شود؛ سپس در مدت چهل روز دیگر تبدیل به مضغه می‌شود؛ و در مدت بیست روز روح در او دمیده می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۲۳۳). همان‌طور که می‌بینیم و در احادیث یادشده نیز به مسئله ولوج روح و زمان آن اشاره شده است، دقت در احادیث اهل بیت^ع می‌تواند برای ما در این موضوع راهگشا باشد؛ اما ذکر تک‌تک آنها و تبیین و تحلیل هر کدام باعث اطالۀ کلام می‌شود و از ظرفیت یک مقاله بسیار بیشتر و گسترده‌تر خواهد شد؛ از همین رو ما به یک دسته‌بندی کلی از منظر روایات در این زمینه بسنده می‌کنیم. گرچه احادیث رسیده از امامان معصوم^ع درباره اعطای روح به جنین، از نظر مضمون مختلف‌اند، اما می‌توان آنها را به سه دسته اصلی تقسیم کرد:

دسته اول: احادیثی که براساس علائم تکوینی، مثل رویدن گوشت و کامل شدن بدن جنین هستند؛
دسته دوم: احادیثی که علائم زمانی را معیار نفخ روح تلقی می‌کنند؛ مانند سپری شدن چهار ماه کامل یا کامل شدن سه دوره چهل‌روزه؛

دسته سوم: احادیثی که برخی علائم فیزیکی، مانند گریه کردن، حرکت کردن یا باز شدن گوش و چشم را دلیل بر نفخ روح در کالبد جنین می‌دانند (ر.ک: نظری توکلی، ۱۳۸۶، ج ۲).

کم‌وبیش از ظاهر یا متن تمامی احادیث مربوطه این نکته به‌دست می‌آید که ولوج روح، بعد از تکمیل آفرینش جسمانی جنین و شکل گرفتن همه اعضا و جوارح او رخ می‌دهد. این موضوع، همان‌طور که پیش‌تر عنوان شد، از آیات قرآن نیز که نفخ روح را بعد از تکامل جسم و بدن جنین دانسته، به‌خوبی قابل استنباط است.

هرچند غالب فقهای شیعه بر این باورند که نفخ روح در حدود ۱۲۰ روزگی جنین اتفاق می‌افتد، اما استنادات فقهی مربوط به ولوج روح، به‌طور کلی از احادیثی استنباط می‌شود که به موضوع تعیین دیۀ جنین اسقاط‌شده یا ارث جنین پرداخته‌اند. به‌عبارت‌دیگر، در بیشتر این احادیث، بدون تعیین زمان خاص برای پدیدۀ ولوج روح، فقط به بیان اطلاق حکم دیۀ کامل پس از این موضوع یا احکام ارث جنین بسنده شده است و این امر می‌تواند گویای این نکته باشد که پدیدۀ ولوج روح، از نظر عرفی و طبیعی برای مخاطبان قابل شناسایی و تشخیص است و نمی‌توان آن را پدیدۀ‌ای بدون آثار طبیعی مشخص دانست که زمان تحقق آن غیرقابل

تشخیص باشد. در حقیقت، می‌توان چنین برداشت کرد که در پیش گرفتن چنین روش عمل‌گرایانه‌ای به سبب اهمیتی بوده است که اسلام برای حیات، به‌ویژه حیات انسانی، قائل شده است. البته باید توجه کرد که در آن دوران، تشخیص حاملگی محدود به نشانه‌هایی مثل قطع پشت سر هم عادت ماهیانه، تغییرات ظاهری و فیزیکی بدن مادر و نهایتاً احساس حرکت جنین توسط مادر بوده است که می‌تواند توجیه‌کننده تعیین زمانی حدود چهارماهگی برای ولوح روح باشد (افشار و محمودیان، ۱۳۹۱).

۲-۳. قول غیرمشهور

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ای *اباَسبَل!* هنگامی که پنج ماه (از عمر جنین) گذشت، حیات در او حلول خواهد کرد و سزاوار دیه (کامل) خواهد بود». در این روایت، پنج‌ماهگی زمان حلول حیات انسانی تعیین شده است.

صاحب‌جوهر فرمایش شیخ صدوق را این‌گونه تعبیر می‌کند و می‌گوید: «می‌شود سخن شیخ صدوق را بر این امر حمل کرد که گذشت پنج ماه، در صورتی که همراه با حرکت متفاوت با بقیه حرکات شبیه به حرکات جنین بود، می‌تواند دلیل بر ولوح روح باشد» (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۴۳، ص ۳۶۶). در میان فقهای معاصر، *آیت‌الله موسوی اردبیلی* بر این باور است که سند این حدیث ضعیف بوده و فقط خبر واحدی است که فرمایش صاحب‌جوهر را تأیید کرده است (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۱۳ و ۵۳۲). بنابراین در کنار اتفاق اکثریت فقهای شیعه، موارد دیگری نیز از دیدگاه‌های فقهای شیعه وجود دارد که با نظر اکثریت تفاوت دارد؛ از همین رو در برخی از کتاب‌های روایی و فقهی، مرحله چهار ماه و نیم یا پنج‌ماهگی، که حرکات جنین برای مادر محسوس است، ولوح روح نام دارد (شهید ثانی، ۱۴۰۷ق، ج ۲). در بین فقهای شیعه، فقط شیخ مفید و بعضی دیگر، وقت حلول روح را در کالبد جنین، شش‌ماهگی بیان کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۳۹؛ حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۰۲؛ طرابلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۴۱).

۳. مقایسه و تحلیل

آنچه از این بررسی به‌دست می‌آید، این است که به‌طور کلی در باب زمان نفخ روح، در میان اندیشمندان و متفکران عالم اختلاف نظر وجود دارد و اساساً بشر درباره این امر فرامادی آگاهی چندانی ندارد. با این حال در اندیشه امامیه، به‌واسطه تکیه بر منابع دینی، این اختلاف، اندک و ناچیز است؛ اما این اختلاف دیدگاه، در آیین کاتولیک جدی است. بیشتر متکلمان کاتولیک، کلیساهای اصلاح‌شده و برخی متفکران مسیحی، مانند *پلاگیوس* و *آکوئیناس*، قائل به نظریه آفریده شدن روح‌اند؛ به این صورت که روح، ذاتی فرامادی دارد. این نظریه، از این جهت که روح نمی‌تواند از جسم طبیعی و مادی به‌وجود آمده باشد، با نظر امامیه همخوانی دارد؛ زیرا امامیه بر آن است که با استناد به قرآن کریم، در امر شکل‌گیری انسان، مراحل مانند نطفه، علقه، مضغه، عظام و پوشانده شدن استخوان با گوشت طی می‌شود و پس از آن است که سخن از آفرینشی دیگر به‌میان می‌آید، که همان مرحله دمیده شدن روح در کالبد آدمی است. از این منظر، روح از آفرینشی دیگر برخوردار است و از جسم مادی به‌وجود نیامده است.

با توجه به آنچه ذکر شد، افرادی مانند *آکوئیناس* بر این نظرند که میان جنین بدون روح و جنین با روح، تمایز وجود دارد و در واقع این گونه نیست که جنین از بدو شکل‌گیری، از روح برخوردار باشد؛ چنان‌که *ارسطو* چنین نظریه‌ای را می‌پذیرد. این نظریه با نظر امامیه، از این جهت که وجود روح در جنین را از بدو شکل‌گیری نمی‌پذیرد، اشتراک دارد. همان‌طور که ذکر شد، امامیه قائل به آفرینشی دیگر است که همان نفخ روح پس از گذشت مراحل در شکل‌گیری جنین است.

اما آنچه با تعالیم کتاب مقدس سازگاری بیشتری دارد، نظریهٔ ارث بردن روح از والدین است. همچنین این نظر به دلیل موجه ساختن شرکت در گناه حضرت آدم نیز با الهیات مسیحی هماهنگی دارد. این نظریه، برخلاف نظریهٔ دیگر مسیحیت و امامیه، معتقد است که در واقع روح از والدین به ارث می‌رسد و در واقع، گویی روح از امری مادی شکل گرفته است. بنابراین از نظر آنها، جنین از لحظهٔ لقاح و شکل‌گیری سلول جنینی، انسانی کامل خواهد بود. این چیزی است که کلیسای کاتولیک آن را از قرن نوزدهم میلادی به صورت رسمی پذیرفته و نظریات دیگر را کنار نهاده است؛ لذا این نظریه، برخلاف دو نظر قبلی، وجود جنین بدون روح را نمی‌پذیرد و تنها قائل به وجود جنین با روح است.

اما آنچه نظر امامیه را قوت بیشتری می‌بخشد، موافقت علم بشری و تجربه با آن است. در حالی تجربهٔ بشری برخی از ویژگی‌های حیات انسانی را از چهار ماه به بعد مشاهده و تأیید کرده است که بنا بر نظر امامیه، ولوج روح پس از کامل شدن خلقت ظاهری آدمی است که پس از حدود چهار ماه صورت می‌پذیرد. در واقع، گرچه امامیه ولوج روح را امری غیرمادی می‌داند، اما رابطهٔ نفس و بدن را به گونه‌ای می‌داند که ممکن است دمیده شدن روح سبب پیدایش تحولاتی در بدن شود.

اما آنچه در همهٔ این نظریات مشترک است، آن است که نباید با جنین صرفاً مانند یک تودهٔ جسمانی رفتار کرد؛ بلکه نفخ روح را، چه از ابتدای شکل‌گیری و چه در ادامهٔ شکل‌گیری جنین بدانیم، نهایتاً به‌مانند یک انسانی خواهد بود که از روح و جسم برخوردار است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، موضوع ولوج روح و دمیده شدن روح در کالبد جنین از منظر امامیه و آیین کاتولیک را به بررسی نشستیم. طبق آنچه به دست آمد، مسیحیت کاتولیک نفخ روح را مقارن با لقاح می‌داند. در حقیقت، این دیدگاه از قرن هفدهم میلادی به بعد ظهور یافت؛ چه اینکه در قرن‌های قبل از آن، عالمان مسیحی میان جنین شکل‌گرفته و جنین شکل‌نگرفته تمایز قائل بودند. آنان بر این باور بودند که جنین زمانی شکل‌گرفته است که از نظر جسمی و فیزیکی کامل شده و آمادهٔ تعلق روح و پذیرش باشد. در سوی دیگر، در مذهب امامیه، با توجه به آیات قرآن کریم و احادیث فراوان، از جمله برخی از روایات دینهٔ جنین، چنین برمی‌آید که

هرچند نفخ روح در اصل یک رویداد غیرمادی است، ولی این پدیده غیرمادی از آثار مادی و ظاهری برخوردار است که قابل تشخیص می‌باشد. با لحاظ آنچه علم جنین‌شناسی روز بیانگر آن است، می‌توان این را دریافت که جنین بعد از پایان هشت‌هفتگی، که به لحاظ جسمی و فیزیکی کامل می‌شود، آمادگی پذیرش روح را پیدا می‌کند و به تبع آن، کلیه آثار و تبعات اخلاقی مترتب بر فرد انسانی، بر او صادق بوده، جایگاه و شأن اخلاقی او با زمان پیش از آن، کاملاً متفاوت خواهد بود.

اغلب متکلمان کاتولیک، کلیساهای اصلاح‌شده و برخی متفکران مسیحی، مانند پلاگیوس و آکوئیناس قائل به نظریه آفریده شدن روح هستند؛ به این صورت که روح، ذاتی فرامادی دارد. این نظریه از این جهت که روح نمی‌تواند از جسم طبیعی و مادی به وجود آمده باشد، با نظر امامیه همخوانی دارد؛ زیرا امامیه بر آن است که با استناد به قرآن کریم، در شکل‌گیری انسان، مراحل مانند نطفه، علقه، مضغه، عظام و پوشاننده شدن استخوان با گوشت طی می‌شود و پس از آن است که سخن از آفرینشی دیگر به میان می‌آید، که همان مرحله دمیده شدن روح در کالبد آدمی است. از این منظر، روح از آفرینشی دیگر برخوردار بوده و از جسم مادی به وجود نیامده است.

منابع

کتاب مقدس (ترجمه قدیم)، ۲۰۰۷م، چ چهارم، انتشارات ایلام.

اداره کل سازمان تبلیغات خراسان رضوی، ۱۳۸۶، *مسائل مستحدثه پزشکی در نسیب‌سازی، نشانه‌های مرگ و زندگی یائسگی و...*، قم، بوستان کتاب.

اصل یوسفی، مجید، ۱۳۸۸، «بررسی و نقد دیدگاه جودیت تامسون در دفاع از سقط جنین»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۴۲، ص ۱۵۶-۱۷۸.

افشار، لایلا و فرزاد محمودیان، ۱۳۹۱، «شخصانیت و مسئله ولوج روح»، *اخلاق پزشکی*، ش ۲۱، ص ۸۱-۹۸.

امامی، مسعود، ۱۳۹۱، *زمان دمیدن روح در جنین* (دانش‌نامه موضوعی قرآن)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تیسن، هنری، بی‌تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه طاطوس میکائیلان، تهران، حیات ابدی.

جبیعی عاملی، زین‌الدین (شهید ثانی)، ۱۴۰۷ق، *الروضه البهیه*، قم، جامعه مدرسین.

حلی، یحیی بن سعید، ۱۴۰۵ق، *جامع للشرایع*، قم، مؤسسه سیدالشهداء^ع.

ساریخانی، عادل و همکاران، ۱۳۹۹، «بررسی تطبیقی زمان ولوج روح در اسلام و سایر ادیان»، *پژوهش تطبیقی*، سال هفتم، ش ۱، ص ۱۱۹-۱۴۰.

سایت هدانا برگرفته از قرآن و پزشکی، در: medical.hadana.ir

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ یازدهم، قم، جامعه مدرسین.

طرابلسی، عبدالعزیز بن براج، ۱۴۰۶ق، *المهذب*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

فدایی، غلامرضا، «روح و نفس و کارکردهای آن در انسان»، در: khabaronline.ir

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین^ع.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب.

قیاسی، جلال‌الدین و سیده‌زهره حبیبی، ۱۳۹۴، «قاعده تراحم در سقط درمانی»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، سال یازدهم، ش ۴۱، ص ۹۷-۱۲۲.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربیه.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *المقنعه*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۵۳، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم، ۱۴۱۶ق، *فقه الادیات*، قم، دارالعلم مفید.

نجفی، محمدحسن، ۱۹۸۱م، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چ هفتم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربیه.

نظری توکل، سعید، ۱۳۸۶، *مقایسه تطبیقی مرگ و زندگی در متون دینی - پزشکی*، مسائل مستحدثه پزشکی، مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی.

Gardner, E. Clinton, 1991, "Abortion", *Dictionany of Ecume- nical Movment*, WCC Publication.

Levada, William, 2011, "The Integrity of Faith Major Documents of the Congregation for the Doctrine of the Faith in the Post-Conciliar Period", *Torun*, From: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20111012_levada-torun_en.html


Pope paul Vi, 1965, *Pastoral Constitution on The Church in the Modern World Gaudium et Spes*.

نوع مقاله: پژوهشی

ریشه‌ها و عوامل انحطاط اخلاقی یهود از منظر قرآن کریم

کرمه مهری حکمت / دانشجوی دکتری قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان

azadf471@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-8585-7083

kohsari888@gmail.com

رضا کهساری / استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان

taheri-akerdi@iki.ac.ir

محمدحسین طاهری آکردی / دانشیار گروه ادیان، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ع) قم

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵

چکیده

در قرآن از میان اقوام و پیروان ادیان، بیشترین سخن دربارهٔ یهود بوده و بیشترین انحطاط اخلاقی به آنان نسبت داده شده است؛ از همین رو این امر نیازمند تبیین و بررسی ریشه‌ها و مؤلفه‌های اساسی انحطاط اخلاقی یهود در قرآن است که با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی و توصیفی، از طریق کدگذاری باز و مقوله‌بندی تمام ویژگی‌های ناپسند اعتقادی، اخلاقی و رفتاری یهود و سپس از طریق کدگذاری بسته، به بررسی و تحلیل اوصاف ناپسند اخلاقی یهود پرداخته شده است. با بررسی واژگان، مضامین و مفاهیم آیات قرآن، ابتدا ویژگی‌های عمومی یهود و سپس مهم‌ترین صفات اخلاقی ناپسندشان مشخص شده است و در آخر، مهم‌ترین خصوصیات اعتقادی و اخلاقی یهود، برای دستیابی به هدف تحقیق و تعیین عوامل اصلی انحطاط یهود، به‌عنوان آورده‌های طولی در این امور ذکر شده است: ۱. حس‌گرایی و معرفت‌شناسی تجربی و به‌تبع آن، مادی‌گرایی و نژادپرستی؛ ۲. پیروی از هواهای نفسانی، موتور محرک انحطاط اخلاقی یهود شمرده شده است؛ ۳. عصیان عالمانه، متأثر از عامل ۲ و ۱ به‌عنوان مجری انحطاط اخلاقی یهود به‌شمار آمده است.

کلیدواژه‌ها: یهود، انحطاط، بنی‌اسرائیل، اخلاق، هود.

در تمام ادیان الهی، صفات، ویژگی‌ها و زیبایی‌های اخلاقی به‌عنوان اصل اساسی که زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی بر آن استوار است، مورد تأکید پیامبران و نیکان جوامع انسانی قرار گرفته است و بدون تردید، همان‌گونه که اخلاق‌مداری جوامع مبتنی بر پیش‌فرض‌های معرفتی، ارزشی، اعتقادی و الگوهای صالحان و پاکان یک جامعه شکل می‌گیرد، بد اخلاقی و ردالت‌های اخلاقی نیز در هر سطح و اندازه‌ای، بدون پیش‌زمینه شکل نمی‌گیرد و مبتنی بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های آشکار و نهان به‌وجود می‌آید. بر همین اساس، تغییرات و دگرگونی‌های اخلاقی قوم یهود که به‌رغم دارا بودن شریعت، بهره‌مندی از پیامبر اولوالعزم و پیامبران بی‌شمار دیگر، و برخورداری از امتیازات معنوی و مادی، از دیدگاه قرآن دچار انحطاط اخلاقی شد، جای بحث و بررسی دارد؛ لذا این نوشتار براساس کدگذاری باز و بسته به ریشه‌ها و عوامل آن پرداخته است.

یهود در قرآن به‌عنوان قوم بنی‌اسرائیل، از پیروان آیین حضرت موسی علیه السلام، از پیامبران صاحب شریعت و یکی از ادیان بزرگ آسمانی، منتسب به یکی از فرزندان حضرت یعقوب علیه السلام به‌شمار رفته است؛ ولی با این اوصاف، بیشترین سخنی که از این قوم نسبت به اقوام دیگر به‌میان آمده، صفات و خصوصیات ناپسند اعتقادی و اخلاقی است که به‌عنوان شاخصه و وجه تمایز قوم یهود نسبت به اقوام دیگر در قرآن ذکر شده است. این امر این سؤال اساسی را به‌وجود می‌آورد که چگونه قومی با این قدمت، سابقه دینی و تباری کهن و پس از برخورداری از نعمت‌های بی‌شمار مادی و معنوی، در قرآن به بدترین صفات اخلاقی متصف شده و اساساً ردائیل اخلاقی یهود از چه مسائل هویدا و پنهان اعتقادی و اخلاقی ناشی گردیده است.

درباره قوم یهود، صفات اخلاقی و علل انحطاط آن کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است که هر کدام کاستی‌هایی دارد؛ از جمله اینکه غالباً، یا در حد عنوان به ریشه‌های انحراف اخلاقی (علیزاده، ۱۳۸۷) بسنده کرده‌اند یا اینکه به‌صرف شمارش علل انحطاط یهود (ژیان، ۱۳۸۹)، بدون بررسی جامع ریشه‌های اصلی، به بررسی ناقص انحطاط در سطح درون اخلاقی پرداخته‌اند. از این رو با توجه به اهمیت اعتقادی، سیاسی و اقتصادی یهود در مواجهه با جهان اسلام، ضرورت داشت که مؤلفه‌های اساسی انحطاط اخلاقی یهود با رویکرد کاربردی امروزی آن مورد توجه قرار گیرد. این نوشتار با تتبع در آیات قرآن، براساس کدگذاری و استفاده از منابع معتبر تفسیری اجتماعی به بررسی جامع تحلیل اخلاقی یهود پرداخته است. بدین منظور ابتدا مؤلفه اصلی تنزل اخلاقی یهود و سپس مؤلفه‌های فرعی مورد بررسی قرار گرفته‌اند و مهم‌ترین کاستی تحقیقات گذشته، از طریق توجه به مؤلفه‌های برون اخلاقی، مانند محیط و اعتقادات، جبران شده است.

۱. مفاهیم

الف) انحطاط: «انحطاط» مصدر باب انفعال از ماده «حَطَّ» بر وزن حَطَّ، به‌معنای فروفرستادن هر چیزی از بالا به پایین است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۷۳). در قرآن، انحطاط مرادف نزول استعمال شده است:

«النُّزُولُ فِي الْأَصْلِ هُوَ انْحِطَاطٌ مِنْ عُلُوٍّ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۹۹). معنای اصطلاحی انحطاط از معنای لغوی آن گرفته شده است؛ جز اینکه در لغت، در معنای تنزل و سقوط مادی به کار گرفته شده؛ ولی در اصطلاح به معنای دوری از حق، صدق، صفا و افتادن در گمراهی (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۲۶۷) و ترک فضایل اخلاقی آمده است. در علم هیئت به معنای از بالا به پایین آمدن، در مقابل ارتفاع، معنا شده است (جهامی، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۴۱۴).

(ب) یهود: یهود جمع هود، در لغت به معنای توبه کردن و بازگشت به حق، منتسب به چهارمین فرزند یعقوب پیامبر ﷺ، آمده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۹۴). در اصطلاح، یهود به قوم حضرت موسی ﷺ، به معنای کسانی که از دین یهود پیروی می‌کنند، گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۶۹).

(ج) اخلاق: اخلاق در لغت جمع «خُلُقٍ» به معنای سرشت (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴)، دین، طبع و سجیه به کار رفته است. همچنین در مورد حقیقت و اوصاف باطنی ظاهری انسان، اعم از محاسن و زشتی‌ها نیز استعمال شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۰۴). از این رو می‌توان گفت که در کاربردهای لغوی، اخلاق جمع «خُلُقٍ» یا خُلُقٍ به معنای خوی، طبع و سجیه و اوصاف باطنی انسان به کار رفته است. در اصطلاح، تعاریف متعددی از اخلاق ارائه شده است که از باب اختصار، یک تعریف برگرفته از معنای لغوی ذکر می‌شود: اخلاق، سجیه و حالت ثابت و راسخ در نفس است که آدمی به سهولت، حتی ناخودآگاه، از آن حالت متابعت کند (قمی، بی‌تا، ص ۳۵).

۲. یهود در قرآن

«یهود» نام یکی از ادیان الهی است که در قرآن به عنوان پیرو دین خاص با واژه‌های «هُوداً»، «الْيَهُودُ» و «يَهُودِيًّا» به ترتیب سه، نه و یک بار، و به عنوان قوم، تبار و ذریه با واژه‌های «بنی اسرائیل» و «إِسْرَائِيلُ» به ترتیب چهل و یک و یک مرتبه ذکر شده است که در جدول (۱) مشاهده می‌شود:

جدول ۱: جدول کدگذاری باز

ش	واژه	شماره و تعداد تکرار در آیات	مفهوم
۱	يَهُودِيًّا	یک بار (آل عمران: ۶۷)	مفرد مذکر یهود؛ و مؤنث آن یهودیه است (قرشی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۰)
۲	اليهود	نه بار (بقره: ۱۱۳ (دوبار) و ۱۲۰؛ آل عمران: ۶۷؛ مائده: ۱۸، ۴۴، ۸۲؛ توبه: ۳۰)	جمع یهودی؛ مراد کسانی است که در دین یهودیت داخل شده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۹۴)
۳	هوداً	سه بار (بقره: ۱۱۱، ۱۳۵، ۱۴۰)	یاء زاید حذف شده است. به فعلی از افعال یهودی‌ها برمی‌گردد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۶۹)

از «آسر» به معنای تحت نظر، توقیف و تحت تدبیر خداوند گرفته شده است. اسم یعقوب پیامبر ﷺ در قرآن به فرزندان یعقوب «بنی اسرائیل» گفته شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۸۵)	۴۲ بار (بقره): ۴۰، ۴۷، ۸۳، ۱۲۲، ۲۱۱، ۲۴۶؛ آل عمران: ۹۳ و ۳۹؛ مائده: ۱۲، ۳۲، ۷۰، ۷۲، ۸۷، ۱۱۰؛ اعراف: ۱۰۵، ۱۳۴، ۱۲۷، ۱۳۸؛ یونس: ۹۰ (دوبار) و ۹۳؛ اسراء: ۲، ۴، ۱۰۱، ۱۰۴؛ طه: ۴۷، ۸۰، ۹۴؛ شعراء: ۱۷، ۲۲، ۲۳، ۵۹، ۱۹۷؛ نمل: ۷۶، سجده: ۲۳؛ غافر: ۵۹ و ۵۳؛ دخان: ۳؛ جاثیه: ۱۶؛ احقاف: ۱۰؛ صف: ۲۴)	بنی اسرائیل	۴
---	---	-------------	---

در کدگذاری باز ملاحظه می‌شود که تنها به واژه «یهود» بسنده نشده؛ بلکه واژه «بنی اسرائیل» نیز ذکر شده است. حال باید دید که آیا مقصود از «یهود» با تمام مشتقاتش در قرآن، همان «بنی اسرائیل» است یا نه؟ در پاسخ به این سؤال باید به صفات مشترک ناپسند یهود و بنی اسرائیل در قرآن مراجعه شود؛ چنانچه صفات و خصوصیات مشترک ناپسند هر دو تأیید شود، می‌توان حداقل در ویژگی‌ها و صفات اخلاقی، هر دو عنوان را به صورت یکجا مورد تحلیل قرار داد. ضرورت دارد که برای رسیدن به نتیجه باید صفات و خصوصیات مشترک هر دو عنوان، در قالب جدول کدگذاری باز و بسته مورد بررسی قرار گیرد.

جدول ۲: جدول کدگذاری باز

عنوان	واژه / مضمون	شماره آیات	اعتقادی	اخلاقی	رفتاری	
یهود	الظَّالِمِينَ	مائده: ۵۱؛ احقاف: ۱۰			ظلم	
	هُرُورًا وَّ لَعِبًا	مائده: ۵۷		سخریه	بازیچه	
	فَاسِقُونَ	مائده: ۵۹		کینه‌توزی	فسق	
	قَالُوا آمَنَّا	مائده: ۶۱		دورویی		
	يَكْتُمُونَ	مائده: ۶۱			کتمان حق	
	يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ	مائده: ۶۲			ارتکاب گناه	
	لَا تَهْوَىٰ أَنفُسَهُمْ	مائده: ۷۰		عهدشکنی	هواپرستی	
	عَدَاوَةٌ	مائده: ۸۲			دشمنی	
	لَيْسَتْ... عَلَىٰ شَيْءٍ	بقره: ۱۱۳			تکبر	اختلاف‌افکنی
	تَتَّبِعْ مِلَّتَهُمْ /	بقره: ۱۲۰			لجبازی	پافشاری
	نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ	مائده: ۱۸	شرک به خدا			خودخواهی
	يَدَّ اللَّهُ مَقُولَهُ	مائده: ۶۴	شرک افعالی		تکبر	نسبت دادن فقر به خدا
	عَزِيرُ ابْنِ اللَّهِ	توبه: ۳۰	شرک			
	إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا	بقره: ۱۱۱				انحصارگرایی
كُونُوا هُودًا	بقره: ۱۳۵			خودخواهی		
أَطْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ	بقره: ۱۴۰			تحریف	کتمان حق	

عنوان	واژه / مضمون	شماره آیات	اعتقادی	اخلاقی	رفتاری
بنی اسرائیل	نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً	بقره: ۵۵	درخواست رؤیت خدا		
	يَظْلِمُونَ	بقره: ۵۷، ۹۲، ۹۵			ظلم
	فَيَدْلَل	بقره: ۵۹		تحریف	تغییر حکم
	لَنْ نُّصِبرَ عَلَى طَعَامٍ	بقره: ۶۱		ناسپاسی	زیاده‌خواهی
	ثُمَّ نَوَلِّیْكُمْ مِنْ بَعْدِهِ...	بقره: ۶۴، ۶۵، ۹۳، ۱۰۰		عهدشکنی	عصیان
	أَكُونُ مِنَ الْأَجَاهِلِينَ	بقره: ۶۷		تهمت	مسخره کردن
	يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ؟	بقره: ۷۱-۶۷		بهانه‌جویی	سؤال‌های بی‌ربط
	يُخْرِفُونَهُ	بقره: ۷۵		تحریف	
	خَلَا بَعْضُهُمْ	بقره: ۷۶، ۹۳		دورویی	نفاق
	لَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدٍ	بقره: ۹۵		دروغ‌گویی	
	لَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدٍ	بقره: ۹۶		حریص	
	لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ	بقره: ۸۰، ۸۷	عقاید باطل	برتری طلبی	سرکشی
	مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً	بقره: ۸۱		احاطه خطاها	تکرار گناه
	تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ	بقره: ۸۵			قتل یکدیگر
	تَظَاهَرُونَ...بِالْإِثْمِ	بقره: ۸۵	تجزیه ایمان		تعاون در گناه
	تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلاً	بقره: ۲۴۶		خلف وعده	
	فَرِيقًا كَذَّبُوا	بقره: ۸۷؛ مانند: ۷۰			تکذیب پیامبران
	فَرِيقًا يَقْتُلُونَ	بقره: ۹۱ و ۸۷؛ مانند: ۷۰			قتل پیامبران
	كَفَرُوا بِهِ	بقره: ۸۹، ۹۰، ۹۱	کفر		
	أَلَّا تَقَاتِلُوا	بقره: ۲۴۶؛ طه: ۹۲			عصیان
	مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ	بقره: ۱۰۵			انحصارگرایی
	كُفَّارًا حَسِداً	بقره: ۱۰۹		حسادت	
	إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيحُ	مانده: ۷۲	کفر / شرک		
	لِلظَّالِمِينَ	مانده: ۷۲			ظلم
	إِنَّ اللّٰهَ تَالِثٌ	مانده: ۷۳	کفر / شرک		
	لَا تَعْلَمُوا	مانده: ۷۷	غلو	تبعبت از هواها	
	بِمَا عَصَوْ	مانده: ۷۸			نافرمانی
عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ	مانده: ۷۹			کارهای بد	
كَانُوا يَعْتَدُونَ	مانده: ۷۹			دشمنی	

عنوان	واژه / مضمون	شماره آیات	اعتقادی	اخلاقی	رفتاری
	فَاسِقُونَ	مآئده: ۸۱		دورویی	فسق
	إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ /	مآئده: ۱۱۰؛ صف: ۶	کفر	تحریف واقعیت	
	لَئِنْ كَشَفْتُمْ... لَتُؤْمِنَنَّ	اعراف: ۱۳۴			بهانه‌جویی
	كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ	اعراف: ۱۳۸	شرک		جهالت
	عِجَالًا جَسَدًا / ظَالِمِينَ	اعراف: ۱۴۸ و ۱۰۵	شرک		ظلم
	فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى	یونس: ۹۳		لجبازی	
	لَتَفْسِدُنَّ	اسراء: ۴			فساد
	لَتَلَّغُنَّ عَلُوًّا	اسراء: ۴		برتری طلبی	سرکشی / سلطه‌گری
	كَفَرَتْ طَائِفَةٌ	صف: ۱۴	کفر		

براساس جدول‌های (۲ و ۱) کدگذاری باز می‌توان به صفات و ویژگی‌های ناپسند مشترک یهود و بنی‌اسرائیل در قرآن دست یافت که در ادامه در قالب جدول (۳) به صورت کدگذاری بسته ارائه می‌شود.

جدول ۳: کدگذاری بسته

صفات و خصوصیات ناپسند مشترک			واژگان
رفتاری	اخلاقی	اعتقادی	
ظلم	تکبر	شرک	یهود و بنی‌اسرائیل
کتمان حق	لجبازی	کفر	
فسق	دورویی	شرک افعالی	
انحصارگرایی	عهدشکنی	اعتقادات باطل	
دشمنی	سخریه		
نفاق	اختلاف‌افکنی		
عصیان			
فسق	تحریف		

چنان‌که ملاحظه شد، براساس مهم‌ترین اوصاف و ویژگی‌های ناپسند ذکر شده، یهود و بنی‌اسرائیل در قرآن باهم مشترک ذکر شده‌اند؛ از نظر اعتقادی، هردو به کفر، شرک و اعتقادات باطلی مانند باور به تثلیث، فقر و ناتوانی خداوند متصف شده‌اند؛ به لحاظ اخلاقی، بنی‌اسرائیل و یهود دارای صفات اخلاقی رذیله، مانند تکبر، پیمان‌شکنی، دورویی، لجبازی، اختلاف‌افکنی، تحریف سخنان حق و... بودند؛ از نظر رفتار نیز دچار سرکشی، عصیان، دشمنی، نفاق، فسق، انحصارطلبی، ظلم و تعدی به دیگران، کتمان حق و... بودند.

چنان‌که از نشانی سوره‌ها پیداست، بیشترین اوصاف و خصوصیات یهود و بنی‌اسرائیل، به ترتیب در سه سوره «بقره»، «مآئده» و «توبه» به صورت مشترک ذکر شده است. بنابراین می‌توان گفت که در انحطاط اخلاقی، هر دو به یک معنا بیان شده است؛ تنها تفاوت در کاربرد این دو واژه آن است که در تمام نه مورد

واژه‌های «یهود» و «هوداً»، صرفاً به صفات رذیله آنان اشاره شده است؛ مانند: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا...»؛ هرآینه دشمن‌ترین مردم نسبت به مسلمانان، یهود و مشرکان را خواهی یافت (مائده: ۸۲). در این آیه به دو ویژگی شرک و دشمنی یهودیان پرداخته شده است. در آیه دیگر به برخی از اعتقادات باطل آنان اشاره شده است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ...»؛ یهود گفتند: دست خدا بسته است (مائده: ۶۴). همچنین به ویژگی سلطه‌گری یهود پرداخته شده است: «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ»؛ هرگز یهود و نصاری از تو راضی نخواهند شد، مگر آنکه از آیین آنها پیروی کنی (بقره: ۱۲۰).

در نقطه مقابل، واژه «بنی اسرائیل» در قرآن، توأم با دو صفت خوب و ناپسند به کار رفته است: در موارد متعددی از جمله آیه ۱۴ سوره «صف»، به نعمت‌ها و فرصت‌هایی طلایی که خداوند به بنی اسرائیل عنایت کرده، اشاره شده است؛ در مقابل، آیات دیگری همچون آیه ۷۰ سوره «مائده» به صفات ناپسند آنان اشاره دارد. در این آیه سه خصوصیت ناپسند اعتقادی، اخلاقی و رفتاری آنان ذکر شده است: به لحاظ اعتقادی به رسولان الهی اعتقاد نداشتند و پیامبران را تکذیب می‌کردند؛ از نظر اخلاقی پیمان‌شکنی کرده، از هواهای نفسانی تبعیت می‌کردند و به لحاظ رفتاری مرتکب بدترین گناه، یعنی قتل انبیای الهی، می‌شدند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۴۳).

۳. انحطاط اخلاقی یهود

طبق کدگذاری‌ای که انجام شد، بیشترین خصوصیات اخلاقی ناپسند در قرآن برای یهود ذکر شده است. از آنجاکه این خصوصیات در کتاب‌ها، مقالات و نوشته‌های دیگر مورد توجه قرار گرفته، در این نوشتار سعی بر این است که براساس آیات قرآن و با نگاه تفسیری، ویژگی‌ها و خصوصیات اخلاقی شناخته‌شده یهود نام برده شود و برخی از این ویژگی‌ها که به انحطاط اخلاقی یهود ارتباط پیدا می‌کند و در آثار دیگر کمتر به آن توجه شده است، بیشتر تبیین شود.

۳-۱. تکبر و خودبرتربینی

براساس آیات قرآن کریم، خصوصیت تکبر و خودبرتربینی از ویژگی‌های یهود بیان شده است: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا» (اسراء: ۴)؛ و در کتاب (تورات) یا در لوح محفوظ و کتاب تکوین الهی) خبر دادیم و چنین مقدر کردیم که شما بنی اسرائیل دو بار حتماً در زمین فساد و خونریزی می‌کنید و تسلط و سرکشی سخت ظالمانه می‌یابید. استکبار از اطاعت خداوند و ظلم بر مردم، از ویژگی‌های این قوم شمرده شده است (شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۹). در قرآن، خودخواهی یهود در چند امر به خوبی تبلور یافته است که عبارت‌اند از: انحصار بهشت به یهودیان؛ معدود بودن عذاب برای آنان؛ مصونیت از عذاب برای ایشان؛ و پندار پوچی ادیان دیگر.

الف) انحصار بهشت به یهودیان: تکبر در قوم‌گرایی و نژادپرستی یهود، کار این قوم را به جایی رسانیده بود که بدون توجه به فلسفه و هدف خلقت، طبق تصریح قرآن، نژاد یهود را هدف خلقت و متنعم در نعمت‌های الهی و مستحق ورود به بهشت می‌دانستند: «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا...» (بقره: ۱۱)؛ و یهود گفتند: هرگز به بهشت نرود، جز طایفه یهود. این تفکر انحصارگرایانه تا بدان جا پیش رفته بود که دست به احتکار بهشت زدند. بر همین اساس بود که اربابان کنایس، سند بخشش و آزادی گناهکاران را در برابر پول‌های گزاف به مردم عطا می‌کردند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸).

ب) مصونیت یا معدود بودن عذاب برای یهودیان: آنان از روی تکبر و برتری‌طلبی نژادی می‌گفتند که ما از تبار یعقوب، پسران خدا و دوستان خداییم؛ و صرف یهودی بودن را مایه نجات می‌دانستند و با پندار مصونیت از گناهان، جنایت قتل پیامبران را مرتکب می‌شدند؛ چون خودشان را فرزندان خداوند می‌دانستند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ...» (مائده: ۷۱)؛ یهود و نصاری گفتند: ما پسران خدا و دوستان اویم. به دلیل همین خودبرتربینی‌ای که داشتند، می‌گفتند: خداوند ما را به سبب گناهانمان عذاب نمی‌کند (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۶۷).

از دیگر دلایل صفت رذیله خودخواهی یهود، تصمیم‌گیری به جای خداوند است. آنان در اثر نژادپرستی چنان از خودشان راضی بودند که بدون هیچ دلیلی عذابشان را از طرف خداوند در مدت کوتاهی می‌دانستند. قرآن صراحتاً به این مسئله اشاره می‌کند و می‌فرماید: «وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً...» (بقره: ۸۰)؛ و یهود گفتند که هیچ‌گاه آتش عذاب به ما نرسد، مگر چند روزی معدود. آنان به دلیل مقام فرزندى خداوند، خلود در جهنم را از خودشان دور می‌کردند. استدلالشان این بود که خداوند فرزندان را صرفاً مدت کمی، برای ادب کردن، عذاب می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۰۵). حتی براساس چهل روز گوساله‌پرستی‌شان، برای عذاب‌شان مدت چهل‌روزه (آجیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱) یا براساس اعتقاد به هفت هزار سال عمر برای دنیا، برای هر هزار سال یک روز عذاب برای خود قائل بودند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۱۴).

ج) پوچ‌پنداری ادیان دیگر: آنان به سبب کبر، غرور و خودپسندی‌شان ادیان دیگر را بی‌اساس می‌دانستند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ... قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ...» (بقره: ۱۱۳)؛ یهود بر این ادعایند که نصاری را از حق چیزی در دست نیست... این گونه دعوی‌ها نظیر گفتار و مجادلات مردمی است که از کتاب آسمانی بی‌بهره‌اند. اینکه یهود به مسیحیت چنین می‌گفتند، بدین معنا نیست که ادیان دیگر را قبول داشتند. براساس گزارش همین آیه، مراد از «الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۲۰)، کفار و مشرکین عرب‌اند که هیچ کتابی را قبول نداشتند. مقصود این است که وقتی شما که اهل کتاب هستید چنین می‌گویید، مشرکین نیز می‌گویند که مسلمانان یا اهل کتاب چیزی نیستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۸۹). برای یهود پیروی از حق مطرح نبوده است و آنان به سبب برتری‌طلبی و روحیه استکباری‌شان به چیزی جز مطیع کردن دیگران رضایت نمی‌دادند.

۳-۲. تبعیت از هواهای نفسانی

خداوند در قرآن پیروی یهود از هواهای نفسانی‌شان را مادر مفاسد اخلاقی آنان به شمار آورده است؛ تا آنجا که به رسول گرامی اسلام ﷺ در خصوص پیروی از هواهای نفسانی یهود هشدار داده و آن حضرت را تهدید کرده است: «وَلْتَن أَتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ» (بقره: ۱۲۰)؛ و البته بعد از آنکه طریق حق را دریافتی، اگر از خواهش‌های نفسانی آنها پیروی کنی، دیگر از سوی خدا یار و یاور نی خواهی داشت. به تعبیر برخی از مفسران، این تهدید شدید، قاطع و ختمی خداوند و ایجاد ترس، برای حبیب کریمش، پیامبر و فرستاده خداست، که اگر از هدایت خداوند به سمت هواهای نفسانی (یهود) که در پیش روی او قرار دارد، میل پیدا کند، این گونه تهدید می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۰۹). معلوم می‌گردد که خصوصیت شنیع تبعیت از هواهای نفسانی یک خطر جدی در برابر انبیا قلمداد می‌شده است و خداوند این خطر را در آیات متعدد به بیان‌های مختلفی چون نهی و ذکر پیامدهای آن (بقره: ۱۴۵) به‌عنوان یک تهدید گوشزد کرده است. این تهدید، در حقیقت می‌فهماند که اگر کسی با پیروی از هواهای یهود مرتکب ترمذ شود، از ستمکاران است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۹).

یکی دیگر از پیامدهای هواپرستی، خطر تغییر حکم الهی است که در این آیه هشدار داده شده است: «وَأَن أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ آخِذْهُمْ أَن يُقْتِنُواكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ...» (مائده: ۴۹)؛ میانشان بر وفق آنچه خدا نازل کرده است، حکم کن و از خواهش‌هایشان پیروی مکن و از ایشان بپرهیز، که مبدا با نیرنگشان از برخی چیزهایی که خدا بر تو نازل کرده است، سر باز زنی.

هواهای نفسانی به مثابه معیار مخالفت و حتی کشتار انبیای الهی بیان شده است. به‌عنوان یک قانون کلی، یهود با هر آنچه از آموزه‌های انبیا که با هواهای نفسانی‌شان ناسازگاری داشته است، به مخالفت برمی‌خاستند: «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره: ۸۷)؛ آیا هر پیغمبری که از جانب خدا اوامری برخلاف هوای نفس شما آورد، گردن‌فرازی و سرپیچی می‌کنید و (از راه حسد) گروهی را تکذیب و جمعی را به قتل می‌رسانید؟ تلاش بنی‌اسرائیل برای به‌اطاعت درآوردن شرایع و به‌انحراف کشاندن مسیر هدایت به سمت هواهای نفسانی، به‌عنوان یک امر عارضی در مقابل اصل ثابت فطری‌شان بوده است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۹). در آیه ۷۰ سوره «مائده» نیز درباره این موضوع آمده است: «فَرِيقًا كَذَّبُوا وَ فَرِيقًا يَقْتُلُونَ». در نتیجه خواهش‌های نفسانی، کار این قوم کشتن انبیای الهی شده بود؛ چنان‌که برخی مفسران از عطف دو جمله مستقل (كَذَّبُوا وَ يَقْتُلُونَ)، نکته ظریفی را برداشت کرده‌اند: چرا فعل مضارع به فعل ماضی عطف شده است؟ پاسخ این است که خداوند می‌خواهد بفرماید عادت مستمر آنها پیامبرکشی بوده است؛ و گرنه فعل دوم نیز در حقیقت ماضی است؛ چنان‌که از فعل اول نیز همین استمرار اراده شده است (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۵۰). براین اساس، این همه اصرار، نهی و هشدار پیامبران در مورد پرهیز از هواهای یهود از آن روی بوده است که آنها برای تحمیل هواهای نفسانی‌شان دست به کارهای خطرناک، مانند مطیع کردن، تهدید، تکذیب و قتل پیامبران می‌زدند.

تبعیت از هواهای نفسانی، منشأ ذلالت‌های اخلاقی یهود به‌شمار می‌رود، که صفات ناپسند اخلاقی دیگر را در پی داشته است. در ادامه به برخی از این صفات و ویژگی‌ها اشاره می‌شود:

(الف) حرص و طمع: از صفات ناپسندی که از هواهای نفسانی نشئت می‌گیرد، حب نفس، و به‌تبع آن، حرص و حب مال و بقاست. قرآن کریم یهود را در این صفت ناپسند، سرآمد تمام اقوام معرفی کرده است: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْضَخٍ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (بقره: ۹۶)؛ آنان را از مردم دیگر، حتی مشرکان، به زندگی این‌جهانی حریص‌تر خواهی یافت و بعضی از کافران دوست دارند که هزار سال در این دنیا زیست کنند؛ درحالی که این عمر دراز عذاب خدا را از آنان دور نخواهد ساخت و خدا به اعمالشان بیناست. در حرص و طمع یهود همین‌بس که حریص‌ترین مردم برای حیات و باقی ماندن در دنیا، یهود است؛ چنان‌که هر کدامشان دوست دارند هزار سال عمر داشته باشند و در این دنیا زندگی کنند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۲۳) و مال و ثروت بیندوزند. آنان به‌دلیل همین خصیصه که دنیا را آخرین مرحله آرزوها و عیش و نوش خود می‌پندارند، همواره گلوگاه‌های اقتصادی دنیا را در دست می‌گیرند و برای به‌بردگی کشاندن ملت‌ها و وادار کردن آنها به تبعیت از هواهای نفسانی یهود، گلوی اقتصادی آنان را زیر پای خود می‌فشارند. این واقعیتی است که قرآن به‌خوبی آن را حکایت کرده است: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى» (اعراف: ۱۶۹)؛ پس از اینان، گروهی به جایشان نشستند و وارث آن کتاب شدند که به متاع دنیوی دل بستند. یهودیان مال و مقام و اقسام ابزار شهوت و غیر این امور از متاع دنیا را گرد می‌آورند و در جهت تسخیر انسان‌ها برای معصیت خداوند استفاده می‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۲۷۹). این نشان می‌دهد که حرص و طمع به‌عنوان میراث یهود، از بن‌نهان و نهاد یهودیت نشئت گرفته است.

(ب) حسادت و کینه‌توزی: یکی از جلوه‌های دیگر پیروی از هواهای نفسانی یهود، حسادت و کینه‌توزی است که از تفوق‌طلبی، بلندپروازی و زیاده‌خواهی آنها ناشی شده است. رشد مادی و معنوی دیگران، حسادت یهود را برمی‌انگیزد و باعث کینه‌توزی‌شان می‌شود: «وَوَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَقَارِأً حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ» (بقره: ۱۰۹)؛ بسیاری از اهل کتاب با آنکه حقیقت بر آنها آشکار شده است، از روی حسد دوست دارند که شما را پس از ایمان آوردنتان به کفر بازگردانند: «وَلْيَلْبِذَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رِبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا...» (مائده: ۶۴)؛ و آنچه بر تو از جانب پروردگارت نازل شده است، به طغیان و کفر بیشترشان خواهد افزود. از ظاهر آیه که مخاطبش یهود است، به‌دست می‌آید که این صفات برای یک فرد یا افراد خاص نیست؛ بلکه حکایت از راه و روش یهود دارد که امری رایج، متداول و معروف بین آنها بوده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۴۹). این آیه تعصب و عقده‌درونی یهود را مجسم می‌کند که با اعطای نعمت و احسان به دیگران، دست به حسادت و کینه‌توزی می‌زنند (همان، ص ۲۵۱). آنان از زمان‌های دور، در زمینه کفر و دشمنی با ادیان دیگر، سرآمد مردمان حسود و ستم‌پیشه بودند. وقتی متوجه می‌شدند که خداوند مردمی را بر آنان فضیلت داده

و از میان آنان پیامبری مبعوث کرده است، حسادتشان تحریک می‌شد. براین اساس، از یهود توقعی جز کفر و طغیان نمی‌رود و نباید هیچ‌گاه از شرشان در امان بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۳۲). خداوند در آیه‌ای دیگر به این صفت رذیلهٔ یهود تصریح می‌کند و می‌فرماید: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» (نساء: ۱۷۶)؛ آیا بر مردم به سبب نعمتی که خدا از فضل خویش به آنان ارزانی داشته است، حسد می‌برند؟ از آنجاکه پیامبر اسلام ﷺ از بنی اسرائیل نبود و از قوم عرب بود و خداوند نعمت عظمای نبوت را به ایشان عطا کرده بود، یهودیان حسادت کردند و دیگران را از تصدیق آن حضرت باز می‌داشتند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹۶). این یکی از مصادیق تبدیل نعمت آنان به شمار می‌رود (ابوعواد، ۲۰۰۸، ص ۴۶).

ج) عهدشکنی: یکی از رذایل اخلاقی که در تمام ادیان و جوامع انسانی مورد مذمت قرار گرفته، پیمان‌شکنی است. این رذیلهٔ اخلاقی یکی از ویژگی‌های شناخته‌شدهٔ یهود در قرآن کریم است. قرآن در آیات متعدده، از میثاق و پیمان با بنی اسرائیل سخن به میان آورده است (بقره: ۸۳؛ مائده: ۱۰ و ۷۰). این عهد و پیمان‌ها شامل عبادت خداوند، اطاعت انبیا و انجام کارهای نیک می‌شود؛ ولی بنی اسرائیل تمام پیمان‌ها را نقض کردند و به عصیان از فرمان خداوند، تکذیب و قتل انبیایی الهی برخاستند: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ... ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ...» (بقره: ۶۳ و ۶۴)؛ به یاد آرید آن زمان را که با شما پیمان بستیم...؛ ولی زان پس از فرمان سر باز زدید؛ بعد از این پیمان بزرگ و مهم، آن را نقض کردید و از آن سر باز زدید (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۶). از مظاهر سستی، پیمان‌شکنی، و عجز و ضعف بنی اسرائیل در برابر هواهای نفسانی، عدم پابندی به تکالیفی است که بر دوش آنها گذاشته شده بود (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۷۶). مراد از «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ»، اعراض و دوری بنی اسرائیل از وفا به عهد است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷). از برخی آیات قرآن به دست می‌آید که عهدشکنی برای یهود به عادت و یک صفت ناپسند اخلاقی تبدیل شده است: «أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ» (بقره: ۱۰۰)؛ آیا هر بار که با خدا پیمانی بستند، گروهی از ایشان پیمان‌شکنی کردند. این آیه، شهرت یهود در پیمان‌شکنی را می‌رساند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۶). خصیصهٔ پیمان‌شکنی یهود به عنوان نشان برجستهٔ این قوم در قرآن ذکر شده است: «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ» (انفال: ۵۶)؛ کسانی که تو از آنان پیمان گرفتی؛ سپس پیمانی خویش را می‌شکنند و هیچ پروا نمی‌کنند. مراد از اینکه فرمود: «كُلُّ مَرَّةٍ»، چند دفعه‌ای است که رسول خدا ﷺ با ایشان پیمان بست و هر بار یهودیان عهدشان را می‌شکستند و در عین حال از خدا و رسول خدا ﷺ هیچ پروا نمی‌کردند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۱۲).

د) تهمت و سُخریه: یهود از نظر اخلاقی چنان افول کرده بودند که به پیامبر خدا تهمت می‌زدند و دین خدا را به سُخریه می‌گرفتند. این عمل یهود در آیات قرآن، از جمله در آیهٔ ذیل، به خوبی انعکاس یافته است: «وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (بقره: ۶۷)؛ و به یاد آرید آن هنگام را که موسی به قوم خود گفت: خدا فرمان می‌دهد که گاوی را بکشید. گفتند: آیا ما را به ریشخند

می‌گیری؟ گفت: به خدا پناه می‌برم اگر از نادانان باشم. جواب بنی‌اسرائیل در مقابل حضرت موسی علیه السلام، نهایت بی‌شرمی و بی‌ادبی بود. آنان به پیامبران تهمت استهزا و سخریه می‌زدند و می‌گفتند که حضرت موسی علیه السلام آنان را به سخریه و استهزا گرفته است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۸). اینکه حضرت موسی علیه السلام در جواب آنان فرمود: «به خدا پناه می‌برم که از جاهلان باشم»، از این روی بود که (هزو) سخریه، از جهل و سفاقت ناشی می‌شود؛ بنابراین آنان در اصل، آن حضرت را به سفاقت و جهالت متهم کرده بودند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹). براساس آیات قرآن کریم، این صفت ناپسند اخلاقی یهود نیز منحصر به زمان و افراد خاص نبوده؛ بلکه روش اخلاقی‌شان بوده است: از همین رو خداوند این عادت شنیع یهود را به مسلمانان گوشزد کرده و از یهود چنین یاد نموده است: «اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَ لَعِبًا...» (مائده: ۵۷)؛ (کفار اهل کتابی که) دین شما را به مسخره و بازی می‌گیرند. به‌طور خاص در زمان پیامبر خدا صلی الله علیه و آله این استهزا از طرف یهود انجام می‌گرفت. سخریه و دشمنی مسلمانان از طرف یهود، در طول تاریخ ادامه یافته است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۲۳).

هـ) تحریف و دورویی: این دو صفت اخلاقی ناپسند، از دیگر ویژگی‌های یهود است که می‌تواند صفاتی دیگری چون دروغ‌گویی و بهانه‌جویی را نیز دربر بگیرد.

تحریف شیء، به‌معنای به یک طرف بردن آن، معنا شده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۲۱). تحریف به‌معنای میل، طرف شیء، تبدیل و تغییر آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۶). یکی از خصوصیات اخلاقی یهود در قرآن، تحریف است که شش بار با دو واژه «یحرفون» و «یحرفونه» در توصیف یهود ذکر شده است: «فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...» (مائده: ۱۳)؛ و اهل کتاب - جز اندکی از آنها - چون پیمانشان را شکستند، لعنتشان کردیم و دل‌هایشان را سخت گردانیدیم؛ کلمات را از معنای خود منحرف می‌کنند. این، بیان‌کننده قساوت قلب آنان است؛ زیرا تغییر دادن سخن خداوند و دروغ بستن به او، ناشی از سنگدلی آنان است (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۹). آنان کلام را طوری تفسیر می‌کردند که صاحبش آن معنا را قصد نکرده بود. تفسیری از کلام خدا ارائه می‌دادند که خداوند بدان راضی نبود یا اینکه آنچه از کلام خدا باب میل خودشان بود، به آن اضافه می‌کردند. یا اینکه (احتمال سوم) کلام خدا را جابه‌جا می‌کردند. به تمام اینها تحریف گفته می‌شود و خود قرآن نیز به برخی از این معانی اشاره دارد: «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ» (بقره: ۵۹)؛ اما ستمکاران آن سخن را دیگر کردند و بر آنان به جزای عصبانی که کرده بودند، غذایی آسمانی فرود آوردیم؛ کسانی که ظلم و گناه کردند، فرمان خدا را تغییر دادند و غیر از آن سخنی که باید بگویند، گفتند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۱).

یهود با تحریف کلام خدای متعال، هم دچار دروغ‌گویی می‌شدند؛ چون چیزی را به‌دروغ به خداوند نسبت می‌دادند و هم این کار آنها دورویی بود؛ زیرا آنان انسان‌های فاسق و منافقی بودند (مائده: ۵۹)؛ کسانی که همیشه چهره نیرنگشان را با چهره خیرخواهی و هم‌رنگی ظاهری با جامعه پوشانیده‌اند. قرآن کریم این چهره را به‌خوبی

به‌تصویر کشیده است: «وَ إِذِ الْقَوْمَ الْأَئِيمِنَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا...» (بقره: ۷۶)؛ و چون با مؤمنان دیدار کنند، گویند: ما هم ایمان آورده‌ایم. اینان کسانی بودند که وقتی مؤمنان را ملاقات می‌کردند، می‌گفتند: «ایمان آوردیم»؛ اما وقتی همدیگر را می‌دیدند، می‌گفتند: «ما ایمان نیاوردیم»... . یهودیان با این کارشان دست به نفاق می‌زدند؛ در ظاهر اظهار ایمان می‌کردند تا خود را از اذیت و طعن و قتل حفظ کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۲). دورویی و دروغ‌گویی یهود که حکایت از نفاق آنان دارد، در آیات متعدد ذکر شده است: یا پیش مسلمان اظهار ایمان می‌کردند؛ ولی در نزد شیاطین خودشان اظهار کفر می‌نمودند (بقره: ۱۴۸)؛ یا اینکه در زبان اظهار ایمان می‌کردند؛ ولی در دل‌هایشان کافر بودند (مائده: ۴۱).

۴. بررسی انحطاط اخلاقی یهود

پس از ذکر مهم‌ترین ردالت‌های اخلاقی یهود، این سؤال پیش می‌آید که چطور ممکن است خداوند برای قومی بدترین خصوصیات اخلاقی را ذکر کند و این قوم را در زمینهٔ افول اخلاقی، شهرهٔ آفاق سازد؟ به‌راستی چرا قرآن در ذکر بدی‌های بنی‌اسرائیل سنگ تمام گذاشته و بدترین اوصاف و خصوصیات اخلاقی را برای آنان برشمرده است؟ از همین روست که افول اخلاقی یهود نیاز به بررسی و تبیین دارد و باید راز تنزل اخلاقی یهود براساس آیات قرآن به‌راستی و درستی تحلیل شود.

براساس جدول کدگذاری باز شمارهٔ ۲، اوصاف و خصوصیات یهود در قرآن با سه مؤلفهٔ اعتقادی، اخلاقی و رفتاری کدگذاری شد. با بررسی آیات مربوط به توصیف انحطاط اخلاقی یهود می‌توان گفت که قرآن انحطاط اخلاقی یهود را براساس دو مؤلفهٔ اعتقادی و اخلاقی تبیین کرده است. در این قسمت به بررسی این دو مؤلفه پرداخته می‌شود.

۴-۱ مؤلفهٔ اعتقادی

همان‌گونه که اعتقادات صحیح بر اخلاق، اعمال و رفتار انسان تأثیر مثبت می‌گذارد، اعتقادات باطل نیز بر تمام جنبه‌های زندگی انسان تأثیر منفی می‌گذارد. بر همین اساس، اعتقادات باطل یهود بر اخلاق، رفتار و تعامل آنان تأثیر گذاشته بود و اعتقاداتی همچون حس‌گرایی و بت‌پرستی تا شرک به خداوند، در انحطاط اخلاقی یهود نقش بسزایی داشته است. آنان به‌دلیل بیماری و ناسالم بودن اساس تفکراتشان دچار انحطاط اخلاقی جبران‌ناپذیری شدند که در گفتار و رفتارشان تبلور یافته است. در اینجا مهم‌ترین اعتقادات یهود که از نظر قرآن در اخلاق آنان تأثیرگذار بوده است، مورد بررسی و تبیین قرار می‌گیرد.

الف) حس مادی‌گرایی و انحطاط اخلاقی: یهود راه معرفت را منحصر در شناخت از طریق حس مادی، تجربی و انکار حقایق مارورایی می‌دانستند (حاجی صادقی، ۱۳۹۰، ص ۶۸). طبیعت ایمان به محسوسات که با زور و اجبار طاغوتی چون فرعون همراه شده بود، فطرت بنی‌اسرائیل را به‌شدت فاسد کرده بود؛ چنان که بدون اجبار تازیانهٔ جلاد

چیزی را نمی‌پذیرفتند و به مجرد برداشتن فشار، دست به سرکشی و عصیان می‌زدند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۲). یهود که قدرت و شوکت را در موجودی محسوس و ملموس به نام فرعون، آن‌هم نه از سر اختیار، بلکه از سر اجبار، تجربه کرده بودند، دیگر با اختیار، خدایی را که حتی با شهادت فطرت و وجدان انسانی‌شان درک می‌کردند، نمی‌پذیرفتند. از همین‌رو از حضرت موسی علیه السلام می‌خواستند که خدا را به ایشان نشان دهد: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره: ۵۵)؛ و آن هنگام را که گفتید: ای موسی! ما تا خدا را آشکارا نبینیم، به تو ایمان نمی‌آوریم؛ و همان‌گونه که می‌نگریستید، صاعقه شما را فروگرفت. طبیعت ثانویه چنان جزء ذات آنان شده بود که دیگر حتی پدیده هرچند روشن را بدون لجبازی و اجبار نمی‌پذیرفتند؛ چنان‌که برخی مفسران فرموده‌اند: بنی‌اسرائیل می‌دانستند که درخواستشان نشدنی و محال است؛ اما از سر لجبازی و برای عاجز کردن حضرت موسی علیه السلام چنین در خواستی را مطرح کردند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۲). خداوند متناسب با تجربه حسی آنان صاعقه‌ای فرستاد و پس از مردنشان آنان را زنده کرد تا از این طریق با حس و تجربه، قدرت و عظمت خداوند را ببینند؛ ولی طبیعت ثانویه تجربه‌گرایی که از اعتقاد باطل یهود ناشی شده بود، آنان را دچار انحطاط اخلاقی لجبازی و پافشاری بر باطل کرده بود؛ به‌گونه‌ای که دیگر زیر بار حق نمی‌رفتند و فرمان حق را قبول نمی‌کردند و به هر دری می‌زدند تا تسلیم حق نشوند (بقره: ۷۱-۶۷). آنان به چیزی جز پیروی دیگران از راه باطلی که خودشان در آن بودند، راضی نمی‌شدند (بقره: ۱۲۰). تجربه مادی و گرایش به بت‌پرستی، اندیشه‌ها و افکار این قوم را چنان فاسد کرده بود که وقتی حضرت موسی علیه السلام مدت کوتاهی (چهل روز) از آنها دور شد، دست به گوساله‌پرستی زدند و تندیس گوساله‌ای را که نعره گاوان از آن خارج می‌شد (طه: ۸۸) و قابل حس و تجربه بود، بر خدای حضرت موسی علیه السلام مقدم کردند و در پاسخ به اعتراض حضرت موسی علیه السلام، ماهیت خود را آشکار کردند: «قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا وَلَكِنَّا حُمُلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ» (طه: ۸۷)؛ ما به میل و اختیار خود خلاف وعده تو عمل نکردیم؛ لیکن اسباب تجمل و زینت بسیاری (از فرعونیان) بر دوش ما نهادند و ما آنها را در آتش افکندیم؛ و این‌گونه سامری (فتنه‌انگیز بر ما) القا کرد. آنان پیش از این نیز سابقه درخواست بت‌پرستی داشتند؛ چنان‌که قبلاً نیز وقتی قومی را دیدند که بت می‌پرستند، از موسی علیه السلام مانند خدای آنان را درخواست کردند (اعراف: ۱۳۸). چنین سابقه‌ای حکایت از آن دارد که بنی‌اسرائیل در برابر خدایان محسوس و قابل تجربه، عنان اختیار را از دست می‌دادند.

تجربه‌گرایی و حس‌گرایی چنان طبیعت این قوم را دگرگون کرده بود که در تصمیم‌گیری‌ها تحت تأثیر تجملات و زرق و برق‌های ظاهری قرار می‌گرفتند و مهم‌ترین امتیاز آدمی را که اختیار و انتخاب است، تحت تأثیر شرایط محیطی از دست می‌دادند: «ما أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا وَلَكِنَّا حُمُلْنَا أَوْزَارًا». هیچ‌گاه با تعقل، تفکر و اختیار راه درست را در پیش نمی‌گرفتند؛ با تحریک احساسات مادی‌شان، دست از تمام تعهدات و منفعت‌های بلندمدت خویش برمی‌داشتند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۱۴۶).

ب) شرک و انحطاط اخلاقی: چنان که در جدول کدگذاری باز ملاحظه شد، یکی از خصوصیات یهود که در آیات متعدد ذکر شده، شرک به خداوند در اشکال مختلف گوساله‌پرستی، پیامبرپرستی و شرک عملی بوده است (مؤمنی، ۱۳۹۰، ص ۲۲-۶۳). منشأ شرک آنان نیز بت‌پرستی و حس‌گرایی در الوهیت بود؛ با این تفاوت که اگر در ظاهر به خدای یگانه ایمان آورده بودند، بازهم هیچ‌گاه دست از اعتقاد به حس‌گرایی برنمی‌داشتند و آن حس‌گرایی را به شکل شرک و اعتقاد به فرزند داشتن خداوند به‌اثبات می‌رساندند: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ... ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ...» (مائده: ۳۰)؛ و یهود گفتند: عُزَیر پسر خداست... این سخنی است که تنها بر زبان می‌رانند و با گفتار و کیش کافران مشرک پیشین نزدیکی و مشابهت دارند. به تصریح آیه شریفه، یهود انعکاس کفار مشرک وثنی است که ملائکه و اجنه را دختران خداوند می‌دانستند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۸۹). چنان که گذشت، با اعتقاد یهود به نسبت فرزند‌شان با خداوند (مائده: ۱۸)، فساد آنان دیگر صرفاً مشکل انحراف در عقیده نبوده است؛ بلکه مشکل اساسی آنها فساد و انحراف در حیات است. آنان با انتساب فرزند و دوستی‌شان به خدای متعال، عذاب مقطعی‌شان را از باب عذاب پدر برای تأدیب فرزند می‌دانستند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۱۰۳).

تمام مفاسد اخلاقی یهود، مانند قتل، نقض و تغییر احکام الهی، پیمان‌شکنی، دروغ‌گویی، فریب‌کاری، دورویی و...، به انحرافات اعتقادی یهود برمی‌گردند. برای رفتارهای آنان که از نظر انحطاط اخلاقی مرتکب قتل، تکذیب و تهدید انبیای الهی می‌شدند، هیچ توجیهی نمی‌توان یافت، جز آنکه آنها خودشان را پسران و دوستان خداوند می‌خواندند (مائده: ۱۸) و معتقد بودند که خداوند بستگان و دوستانش را عذاب نمی‌کند (بقره: ۸۰). این گونه باورها بود که دست یهود را در انحطاط اخلاقی باز می‌گذاشت و در نتیجه، دست به پیمان‌شکنی، دروغ‌گویی، استهزا و فریب‌کاری می‌زدند. به تعبیر قرآن، دینشان آنان را مغرور کرده بود: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَ غَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتُرُونَ» (آل عمران: ۲۴). چنان که قبلاً نیز گفته شد، معرفت‌شناسی یهود، در حس و تجربه خلاصه می‌شد و در نتیجه بهره‌ای معرفتی آنان بسیار اندک بود؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ...» (مائده: ۲۳)؛ آیا نمی‌بینی آنهایی را که بهره‌ای از کتاب داده شده است؟ چون معرفت کامل نداشتند، احتمال دارد همان مقدار را (گذشتگان‌شان) برای منفعت‌طلبی و سیطره بر مردم، از دین یاد گرفته بودند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۸۹). این بهره‌اندک را یهود برای چپاول سایر ملت‌ها نسل‌به‌نسل از اسلافشان به‌ارث برده‌اند. براین‌اساس می‌توان اعتقادات باطل یهود را زمینه‌ساز انحطاط اخلاقی‌شان دانست. آنان براساس روحیه بت‌پرستی و حس‌گرایی، معرفت و شناخت را صرفاً در امور محسوس و ملموس تجربه می‌کردند؛ تمام ارزش و اعتبار را به حواس ظاهری‌شان می‌دادند و تا چیزی را نمی‌دیدند نمی‌پذیرفتند. بنابراین، ایمانشان به خداوند را براساس همان شناخت مادی و تجربی بازسازی کردند و در راستای اصالت حواس ظاهر و خواست‌های مادی‌شان

به کار گرفتند و از این رهگذر با انتساب به خداوند، از دین استفاده ابزاری نموده و همواره از خدا و شریعت برای تحمیق و چپاول سایر ملت‌ها استفاده کرده‌اند.

۴-۲. مؤلفه اخلاقی

چنان‌که در تأثیر اعتقادات باطل بر انحطاط اخلاقی یهود بیان شد، بنی‌اسرائیل براساس مبانی معرفت‌شناختی و مادی‌گرایی، تمام ارزش‌ها را در مسائل حسی خلاصه می‌کردند و اساساً چیزی را فراتر از درک حواسشان نمی‌پذیرفتند و هر آنچه براساس حواس مادی‌شان پذیرفته می‌شد، بر هر ارزش دیگری مقدم می‌کردند. به عبارتی، یهود از نظر انگیزشی، نگرشی و کنشی تحت تأثیر تجربه مادی‌گرایی شرطی شده بودند. تمام رذایل اخلاقی آنان به اصل انحطاط اخلاقی برمی‌گردد و آن عبارت است از پیروی از هواهای نفسانی، که براساس زیبایی‌ها، لذت‌ها و خوشی‌های حسی و تجربی بنا کرده بودند.

الف) هواهای نفسانی و انحطاط اخلاقی: هواهای نفسانی یهود که ناشی از حواس ظاهری آنان بود، بر فرمان خدا و ارزش‌های معنوی و انسانی ترجیح داده می‌شد و تمام رذایل اخلاقی، مانند کبر، غرور، حسد، خودخواهی، فریب‌کاری، جعل، تحریف، دروغ‌گویی و...، به تبعیت از هواهای نفسانی یهود برمی‌گردد. پیروی از هواهای نفسانی، در انحطاط سایر صفات اخلاقی یهود نقش کلیدی دارد؛ تاجایی‌که قرآن می‌فرماید: آنها تلاش می‌کردند که پیامبر الهی را به تبعیت از هواهای نفسانی‌شان وادارند. خداوند فریب‌کاری، فسق، روی‌گردانی از فرمان الهی و عذاب یهود را متأثر از تبعیت آنان از هواهای نفسانی‌شان بیان فرموده است (مائده: ۴۹). از آنجاکه تبعیت از هواهای نفسانی به‌عنوان ریشه انحرافات و انحطاط اخلاقی یهود مطرح بوده، برای مراقبت از افتادن در دام هوس‌های آنان، شدیدترین هشدارها و تهدیدها به پیامبر اسلام ﷺ داده شده است (بقره: ۱۲).

ب) نافرمانی و انحطاط اخلاقی: عصیان و نافرمانی و عهدشکنی به‌عنوان یک عامل ریشه‌ای انحطاط اخلاقی یهود در نظر گرفته شده که موجب عذاب، لعن و نفرین آنان گردیده است (حامدی، ۱۳۸۹، ص ۴۲). یکی از نمونه‌های عصیان یهود، در خصوص روز شنبه است که از صید ماهی منع شده بودند؛ ولی با ترفند و حيله‌گری، این حکم را نقض کردند (بقره: ۶۵). در آن روز، ماهی‌ها را حبس می‌کردند تا روز یکشنبه ماهی‌های بیشتری صید کنند. آنان با فریب، مرتکب نقض حکم خداوند می‌شدند. خداوند نیز آنان را به سبب عصیان‌شان به بوزینگان خوار و خاموش تبدیل کرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۵). اکثر یهودیان پس از علم، فهم و درک حق و واقعیت، به صورت عالمانه و عامدانه دست به عناد و لجبازی می‌زدند؛ آن‌هم نه شناخت تقلیدی یا کورکورانه؛ بلکه شناخت تحقیقی و یقینی. قرآن علم و آگاهی یهود درباره حق را این‌گونه بیان کرده است: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ إِنَّ قَرِيْقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۴۶)؛ اهل کتاب همان‌گونه که فرزندان خود را می‌شناسند، او را

می‌شناسند؛ ولی گروهی از ایشان در عین آگاهی، حقیقت را پنهان می‌کنند. این رفتار، نشانهٔ افول اخلاقی است و چنانچه افرادی در یک جامعه، عالمانه حق را زیر پا بگذارند و عصیان کنند و معیارهای اخلاقی را نادیده بگیرند، فضای عمومی جامعه آن را برنمی‌تابد و افراد هنجارشکن مورد سرزنش و ملامت عمومی قرار می‌گیرند؛ ولی چنان که ملاحظه شد، جامعهٔ یهود در نقض معیارهای اخلاقی و ارتکاب خلاف با یکدیگر همدست بودند و حتی در زیر پا گذاشتن ارزش‌های اخلاقی یکدیگر را کمک می‌کردند: «ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ تَخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَتَطَهَّرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...» (بقره: ۸۵)؛ پس شما جماعتی هستيد که یکدیگر را می‌کشيد؛ گروهی از خود را آواره می‌کنيد و ضد آنها به گناه و بيباد به همدستی یکدیگر برمی‌خيزيد.

نافرمانی و عصیان پس از علم به دین حق و تمرد بعد از آشکار شدن واقعیت، زمینهٔ انحطاط اخلاقی یهود را فراهم ساخته و آنان را مورد لعن خدای متعال قرار داده است. قرآن این حقیقت را چنین بیان می‌کند: «وَ لَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَ كَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (بقره: ۸۹)؛ و چون ایشان را از جانب خدا کتابی آمد که کتاب آنان را هم تصدیق کرده بود، با آنکه از قبل آن خواستار پیروزی بر کافران بودند، هرچند او را می‌شناختند، به او ایمان نیاوردند؛ که لعنت خدا بر کافران باد. از سیاق آیه استفاده می‌شود که کفار عرب قبل از بعثت متعرض یهود می‌شدند و آنان را آزار می‌دادند و آن‌ها در مقابل، بعثت خاتم‌الانبياء ﷺ را آرزو می‌کردند و می‌گفتند: وقتی پیغمبر ما که تورات از آمدنش خبر داده است، مبعوث شود و نیز به گفتهٔ تورات به مدینه مهاجرت کند، ما را از این ذلت می‌رهاند و از شر شما اعراب نجات می‌دهد. از کلمهٔ «کانوا» در آیه استفاده می‌شود که این آرزوی مستمرشان بود و در میان کفار عرب به این آرزو معروف شده بودند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۵).

اینکه یهود در انحطاط اخلاقی سرآمد تمام اقوام شده‌اند، به سبب زیر پا گذاشتن ارزش‌های اخلاقی از روی علم و آگاهی بوده است؛ لذا با علم به حق و آگاهی از حقانیت پیامبران، به تهمت و استهزا روی می‌آوردند (بقره: ۶۷)؛ برای عصبانیشان، یا دستورهای دینی را تحریف می‌کردند و تغییر می‌دادند یا با بهانه‌جویی و سؤال‌های نامربوط، فرامین الهی را از اساس به سخریه می‌گرفتند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۸). از جلوه‌های افول اخلاقی یهود، لجبازی و تکذیب حق است. لجبازی از روی علم و آگاهی، کار آنها را به جایی رسانیده بود که قرآن در بیان اوج لجباحت آنان می‌فرماید: «وَ إِنْ يَرَوْا كَلًّا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا...» (اعراف: ۱۴۶)؛ هر آیتی را که ببینند، ایمان نیاورند؛ و اگر طریق هدایت ببینند، از آن نروند و اگر طریق گمراهی ببینند، از آن بروند. آنان با اینکه معجزات، آیات حق و راه‌های هدایت را به چشم می‌دیدند، باز هم ایمان نمی‌آوردند و راه حق را در پیش

نمی‌گرفتند؛ ولی با مشاهده راه فسق، قتل، غارت و گمراهی، آن را در پیش می‌گرفتند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۴۵۶). از همین رو انحطاط اخلاقی و ارتکاب گناهان، کار آنان را به جایی رسانید که دل‌هایشان دچار قساوت شد و همچون سنگ و حتی سخت‌تر از سنگ گردید.

نتیجه‌گیری

پس از تعریف واژگان مهم تحقیق، براساس کدگذاری باز، اشتراک یهود و بنی‌اسرائیل در صفات و خصوصیات عمومی، اعم از اعتقادی، اخلاقی و رفتاری در قرآن به‌اثبات رسید. همچنین طبق کدگذاری بسته، بیشترین صفات اخلاقی ناپسند یهود در قرآن مشخص شده است که عبارت است از: تکبر، حرص و طمع، عهدشکنی، تبعیت از هواهای نفسانی، بهانه‌جویی، ناسپاسی، حسادت، دورویی، سخریه و استهزاء، کینه‌توزی و دروغ‌گویی، تحریف واقعیت، و تهمت و افترا.

سپس مقاله در دو محور اساسی ذیل تمرکز یافت:

۱. انحطاط اخلاقی یهود: از میان خصوصیات ناپسند اخلاقی یهود، به مهم‌ترین صفاتی که در انحطاط اخلاقی یهود نقش کلیدی داشتند، پرداخته شده است که عبارت‌اند از: «تکبر» و «پیروی از هواهای نفسانی».

(الف) برتری طلبی: یهود با انتساب دروغین قرابت به خداوند، براساس مؤلفه‌هایی مانند انحصار بهشت برای یهودیان، مصونیت از عذاب و پوچ‌پنداری ادیان دیگر، عامل کلیدی فساد، خون‌ریزی و قتل انبیای الهی در قرآن معرفی شده است.

(ب) پیروی از هواهای نفسانی: این عامل به‌عنوان مادر مفاصد اخلاقی یهود، در انحطاط اخلاق آنان نقش کلیدی را ایفا کرده است. بسیاری از ردایل اخلاقی دیگر، همچون فریب‌کاری، تحریف، دروغ‌گویی، عهدشکنی، تکذیب و قتل انبیاء... از این امر ناشی شده است. این امر چنان یهود را دچار تنزل اخلاقی کرده است که خداوند به پیامبرانش درباره خطر تبعیت از یهود، مکرراً هشدار داده است. تمام ردالت‌های اخلاقی یهود، مانند حرص و طمع، حسادت و کینه‌توزی، عهدشکنی، تهمت و سخریه، تحریف و دورویی، از این صفت ناشی شده‌اند.

۲. بررسی انحطاط اخلاقی یهود: در این قسمت به بررسی آنچه براساس کدگذاری باز و بسته موجب انحطاط اخلاقی یهود گردیده، پرداخته شده است. با بررسی آیات قرآن، دو مؤلفه «اعتقادی» و «اخلاقی» به‌عنوان زمینه‌های افول اخلاقی یهود معرفی شده‌اند.

(الف) مؤلفه اعتقادی: از میان اعتقادات باطل یهود، دو خصیصه اعتقادی «حس‌گرایی بر مبنای تجربه» و «شرک به خداوند»، بیشترین تأثیر اعتقادی را در انحراف اخلاقی یهود داشته است. فساد اعتقادی، معرفت‌شناسی و ارزش‌های یهود را در امور محسوس و مادی خلاصه کرده بود و چون نگرش‌ها و ارزش‌ها مادی‌گرایانه رفتار اخلاقی یهود را به شدت تحت تأثیر قرار داده بود، در نظر یهود منافع مادی همیشه بر منافع معنوی و اخروی مقدم می‌شد.

ب) مؤلفه اخلاقی: در این مؤلفه، دو عامل «پیروی از هواهای نفسانی» و «نافرمانی» مهم‌ترین نقش را در افول اخلاقی یهود داشته است. هر دو عامل نیز تحت تأثیر معرفت‌شناسی حس‌گرایی یهود به‌عنوان محرک درونی قدرتمند، همواره یهودی‌ها را به‌سمت تنزل اخلاقی بیشتر سوق داده است. حس‌گرایی بر مبنای تجربه، زیرساخت‌های فکری یهود را بر پایهٔ تجملات و ظاهرگرایی ملموس بنیان نهاده که به‌جای کنترل هواهای نفسانی، نقش محرک و جهت‌دهی را ایفا کرده است.

نافرمانی و عصیان عالمانه و عامدانه در برابر حق به‌تبعیت از هواهای نفسانی و براساس معرفت‌شناسی تجربی نیز به‌عنوان عامل دیگر انحطاط اخلاقی مطرح شده که تمرد و لجبازی در عین علم به حق بودن فرامین الهی، انحطاط اخلاقی یهود را دوچندان کرده است.

منابع

- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالصادر.
- ابوعواد، ابراهیم، ۲۰۰۸، *صورة اليهود فی القرآن والسنة والآجیل*، عمان، دارالبازوری العلمیة.
- آجیلی، هادی، ۱۳۹۰، *صهیونیسیم از منظر قرآن کریم*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- جهامی، جبار، ۲۰۰۶م، *الموسعة الجامعة لمصطلحات، الفكر العربي والاسلامی*، بیروت، مکتبه ناشرین.
- حاجی صادقی، عبدالله، ۱۳۹۰، *سیمای یهود در قرآن*، قم، زمزم هدایت.
- حامدی، محمدمهدی، ۱۳۸۹، *صهیونیسیم سرای ابدی*، قم، آیین احمدی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن الکریم*، دمشق، دارالعلم الدارالشامیة.
- زخشیری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربیة.
- ژبان، فاطمه، ۱۳۸۹، «عبرتی از علل و عوامل انحرافات یهود در قرآن»، *تفسیر قرآن و علوم حدیث*، سال دوم، ش ۷۰ ص ۱۳۴-۱۶۶.
- سید قطب، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، چ هفدهم، بیروت، دارالمشرق.
- شبر، سیدعبدالله، ۱۴۱۲ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت دار البلاغه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- _____، ۱۳۷۷، *جمع الجوامع*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- علیزاده، هادی، ۱۳۸۷، «ریشه‌های انحراف یهود»، *دین و سیاست*، سال پنجم، ش ۱۸ و ۱۷، ص ۱۰۳-۱۲۱.
- فضل‌الله، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، بیروت دارالملاک.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- قمی، شیخ عباس، بی‌تا، *مقامات العلیه فی موجبات السعادة الابدیه*، قم، کنگره بزرگداشت محدث قمی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مؤمنی، علی اکبر، ۱۳۹۰، *بررسی تحلیلی مواجهه قرآن با یهود*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل کد اخلاقی اهیسا در آیین بودا

کج مجتبی نوری کوهبنانی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mojtaba.nori.k65@gmail.com  orcid.org/0000-0001-5515-8620

ghalebahman@iki.ac.ir

سیداکبر حسینی قلعه بهمن / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷

چکیده

می توان ادعا کرد که اخلاق رکنی اساسی و پایه مشترک فطرت تمام انسان هاست؛ از این رو زبان مشترکی برای گفت و گو و مقایسه بین ظرفیت های مختلف ادیان محسوب می شود که تحت عنوان نظام اخلاقی مورد بررسی قرار می گیرد. این نظام اخلاقی دارای اجزا و عناصری است که کدهای اخلاقی اصلی ترین آن است. کد اخلاقی اهیسا یکی از مهم ترین دستورها در نظام اخلاقی آیین بوداست. طبق این اصل، انسان باید از آسیب رساندن به موجودات جاندار اجتناب کند و اگر چنین چیزی محقق نشود، گرفتار کرمه بدی خواهد شد که طبق اعتقاد به تناسخ، در زندگی بعدی او اثر منفی خواهد داشت. می توان گفت که مهم ترین اثر این کد اخلاقی، صلح در جهان است که به عنوان یک اصل در جهان برای انسان ها شناخته می شود. در این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی کد اخلاقی اهیسا با بهره گیری از منابع دینی آنان تبیین شده، در ادامه لوازم و تعارض و راه حل های آن بیان می گردد.

کلیدواژه ها: اهیسا، بودا، اصل اخلاقی، قاعده اخلاقی، کد اخلاقی.

انسان فطرتاً به‌گونه‌ای خلق شده است که در نظر او آسیب رساندن به دیگران مذموم است. در نتیجه ادیان مختلف با عنایت به این موضوع، مواضع مختلفی در این باب داشته‌اند: برخی جانب افراط و برخی جانب تفریط را در پیش گرفته‌اند و ادیان الهی در پرتو دستور خداوند یکتا، جانب اعتدال را برگزیده‌اند. یکی از راه‌های بررسی این موضوع، کاوش در بعد اخلاقی به‌روش کدنویسی است؛ لذا این تحقیق به‌دنبال تبیین کد اخلاقی «اهیمسا» در آیین بوداست. کد اخلاقی نسخه‌ی اجرایی یک آموزه‌ی اخلاقی است. شاید در آغاز به‌نظر آسان برسد، لکن با اندکی توجه پیچیدگی آن در عمل نمایان شده، مراعات آن بفرنج می‌شود. در راستای کدنویسی اخلاقی می‌توان به آثار مختلفی که درباره‌ی آیین بودا نوشته شده است، مراجعه کرد که از بین آنها به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. کتاب *حکمت بودیسم* (هامفریس، ۱۹۸۷)، به ابعاد مختلف زندگی بودایی اشاره دارد و بیان می‌کند که جزء اصلی همه‌ی اعمال بوداییان، شفقت و رحمت نسبت به همه‌ی موجودات است.
۲. کتاب *زندگی بودا* (سادیتسا، ۱۹۷۶)، و همچنین کتاب *بودا* (یاسپرس، ۱۳۶۴)، به زندگی و تعالیم بودا پرداخته‌اند و می‌شود از لابه‌لای مطالب این دو کتاب برای موضوع مورد بحث نکاتی را دریافت.
۳. *اخلاق در شش دین جهان* (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳)، که در برخی موارد، از جمله چالش‌ها و راهکارها می‌توان از این کتاب بهره برد.

در آثار موجود، اثری که مستقلاً به این موضوع پرداخته شده باشد، یافت نشد و فقط می‌توان آثاری که تعالیم بودا را بیان کرده‌اند، مورد واکاوی قرار داد و از تعالیم آن در مورد کد اخلاقی اهیمسا، مطالبی را استخراج کرد.

۱. تعریف واژگان

۱-۱. اهیمسا

کلمه‌ی Ahimsa از ریشه‌ی سانسکریت hims به‌معنای «ضربه زدن» گرفته شده است؛ درحالی‌که a-himsā به‌واسطه‌ی حرف نفی a در زبان سانسکریت، برعکس آن و به‌معنای عدم آسیب رساندن یا عدم آزار و خشونت است (گواهی، ۱۳۹۰، ص ۱۷؛ پانی‌پتی، ۱۳۶۰، ص ۴۹۸).

۱-۲. کد اخلاقی، اصل، قاعده

کد اخلاقی در ادبیات اخلاقی سه معنا دارد: الف) نظام اخلاقی؛ ب) اصول و قواعد اخلاقی؛ ج) آیین‌نامه‌ی اجرایی اصول و قواعد اخلاقی. نظام اخلاقی سیستمی است که بر مریدان خود حاکم می‌شود و سلوک آنان را در پیوندهای چهارگانه (رابطه‌ی انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت) در جهتی مخصوص راهنمایی می‌کند و انتظام می‌بخشد. اصول و قواعد اخلاقی شامل حسن و قبح یا باید و نبایدهای اخلاقی‌اند که برای نظم‌دهی کردار انسان‌ها در نظام اخلاقی جاسازی شده‌اند. در این میان، مواردی را که در کشمکش‌های اخلاقی استثنایزیر نیستند و همیشه جریان

دارند، «اصول اخلاقی» گویند و مواردی را که در معارضه با اصول و قواعد بااهمیت استثنای پذیرند، «قواعد اخلاقی» می‌گویند؛ اما «کد اخلاقی» به معنای سوم دارای اجزا و ارکانی است که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود؛ از جمله: پیشینه آن اصل یا قاعده، منشأ صدور، اصل یا قاعده بودن، و موارد دیگر (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۶).

۱-۳. عامل اخلاقی

«عامل اخلاقی» موجودی است که عالم به فعل در حال انجام باشد و قدرت تشخیص بین خوب و بد را نسبت به فعل در حال انجام داشته باشد (نوری کوهبنانی، ۱۳۹۹). پس اخلاق، تمییزدهنده خوبی از بدی است. باید توجه داشت که بودیسم تفاسیر مختلفی از خوب و بد ارائه کرده است. پس برای تشخیص عامل اخلاقی از منظر بودیسم، ضرورت دارد معنای خوب و بد را بررسی کنیم تا در پرتو شناخت خوب و بد، عامل اخلاقی شناخته شود. اندیشه و نیت عمل، نقش مهمی در ارزیابی عمل دارد. در بودیسم، عمل یا «کاما»، تنها به عمل ارادی ای گفته می‌شود که توان پدید آوردن نتایج کارمایی را داشته باشد. تمام اعمال ارادی صادر از پیکر انسان را، اعم از اینکه لسانی باشند یا تعقلی، می‌توان براساس اصول روان‌شناختی آن، به خوب (kusala) و بد (akusala) تقسیم کرد. عمل خوب به آن دسته از اعمالی گفته می‌شود که از تنفر، حرص و توهم به دور باشند؛ و برعکس، آن اعمالی که در حرص، تنفر و توهم ریشه داشته باشند، عمل بد گفته می‌شود. براساس این تفسیر، قوه فکری فرد نقش بسزایی در جداسازی خوب از بد دارد (سوماناسیری، ۱۳۸۳، ص ۵۹). تفسیر دیگر این است که از روی نتیجه اعمال فرد می‌توان خوب و بد را تشخیص داد. اگر حاصل رفتاری، به عامل و دیگران زبانی برساند یا موجب توبه در زندگی بعدی نشود، آن عمل خوب است؛ و برعکس، اگر زبانی برساند و موجب توبه عامل در این زندگی و زندگی بعدی شود، بد است. بودا به راه‌ولا راه تشخیص خوب از بد را نشان می‌دهد. شخص، قبل از انجام عملی، از سه راه چشم، زبان و اندیشه باید پیوسته درباره نتیجه بالقوه رفتارش تأمل کند. در این راستا برای تشخیص خوبی یا بدی یک عمل، چهار معیار بیان شده است:

۱. اگر فعلی باعث شادی خود و ناخشنودی دیگران شود، باید به‌عنوان عمل بد از آن دوری کرد؛

۲. اگر فعلی موجب ناراحتی خود و خوشحالی دیگران شود، همچنین باید به‌عنوان عمل بد از آن دوری کرد؛

۳. اگر فعلی موجب ناخشنودی خود و دیگران شود، باید به‌عنوان عمل بد از آن احتراز کرد؛

۴. اگر فعلی موجب شادی خود و دیگران شود، باید به‌عنوان عمل خوب آن را انجام داد.

براین اساس انجام اعمالی که دارای نتیجه خوب برای خود و دیگران باشند، خوب است؛ و باید از اعمالی که دارای نتیجه بد برای عامل یا دیگران است، پرهیز کرد (همان، ص ۶۰). با این توضیحات روشن می‌شود که عامل اخلاقی از منظر بودا، رابطه‌ای با سن خاص ندارد و ملاک در عامل اخلاقی بودن، درک خوب و بد از هم است، که بیان آن گذشت. پس، از منظر آیین بودا، «عامل اخلاقی» کسی است که خوب و بد را از هم تشخیص دهد.

۱-۴. جاندار

جزء اصلی همه اعمال بوداییان، پرورش قلبی آکنده از شفقت و رحمت نسبت به همه موجودات است (هامفریس، ۱۹۸۷، ص ۸۹-۹۰) و این محبت از قلمرو انسان فراتر می‌رود و همه موجودات را دربر می‌گیرد (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۷۲-۱۷۳). صفات شخص آرمانی، در فهرستی از شش یا ده پارامیتا (paramita) یا کمال، خلاصه شده که صفت نهم آن «شفقت» است (metta)؛ یعنی مهربانی و رحم نسبت به همه موجودات (همان، ص ۱۴۶). در آیین بودا، رفتار اخلاقی در دایره «سیلا» (sila) قرار می‌گیرد که برای دستیابی به هدف غایی، به منزله یک قانون و انضباطی ضروری است. یکی از این اعمال که باید از آن پرهیز کرد، «کشتن» است (سوماناسیری، ۱۳۸۳، ص ۶۳). از این رو برای بوداییان، نحوه امرار معاش مهم است و هر شغلی که مستلزم حرکت در خلاف جهت اصول باشد، مانند صدمه زدن و... نامناسب و خطاست. از نظر بوداییان سنتی، فهرست حرف بد عبارت است از: خرید و فروش سلاح، خرید و فروش برده یا هر موجود زنده و...؛ چراکه برای یک زندگی روبه اشراق نامناسب خواهد بود (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹؛ سوماناسیری، ۱۳۸۳، ص ۶۹؛ سوریا، ۱۳۷۹، ص ۲۷۶). در نتیجه، حفظ جان هر جانداری از منظر آیین بودا لازم است؛ لذا کسی که با موجودات زنده بد رفتاری کند، نجیب نیست. آن کس که به همه آفریدگان شفقت روا دارد، شایسته آن است که وی را نجیب بنامیم (سادها تیسسا، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶). از این رو از ثمره دست یافتن به دلسوزی بی‌کران آن است که به همه موجودات شفقت کامل و دلسوزی ورزیده شود. از طریق به کمال رساندن مهر و دوستی است که یک بودایی هیچ موجودی را حقیر نمی‌شمارد (پاشایی، ۱۳۹۳، ص ۳۰۵-۳۰۶). دالای لاما تذکر می‌دهد که «بودی ستوه» - یعنی دلسوزی و عشقی که قلب اشراق است - تنها با توجه به رفاه فردی صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه رفاه همه موجودات مُدرک را می‌طلبد. این امر نیازمند درک عمیقی از ارتباط ما با دیگران و آن چیزی است که دوست داشتن همه حیات معنا می‌دهد (همان، ص ۲۳۹-۲۴۰). بودا چهار طریقی را که موجب خوشبختی مؤمنان غیر راهب پس از این جهان خواهد بود، برمی‌شمارد که یکی از آن چهار مورد این است که باید از نابود کردن موجودات جاندار یا آسیب رساندن به آنها و آزار دادنشان بپرهیزید (سادها تیسسا، ۱۳۸۶، ص ۱۸۵). در اینجا باید دید که از منظر آیین بودا، جاندار به چه چیزی گفته می‌شود؟ آیا علاوه بر انسان، شامل حیوانات هم می‌شود یا علاوه بر حیوانات، گیاهان را نیز دربرمی‌گیرد یا خیر؟

در پاسخ باید گفت: دوستی، علاوه بر انسان، به همه موجودات زنده تعمیم می‌یابد؛ مثل دوستی نسبت به درخت، که انسان را در مقابل باران و خورشید حفظ می‌کند (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷). هر پیرو بودا باید هر چند سال یک بار درختی را بنشانند و از آن مراقبت کند تا ریشه‌ای مطمئن بیابد (همان، ص ۲۰۲-۲۰۳). لازم به ذکر است که یکی از آموزه‌های بودایی، اصل تساوی موجودات است

(سوماناسیری، ۱۳۸۳، ص ۲۲۲). در زمان بودا، خوردن گوشت ممنوع نبود؛ ولی اعضای سانگا (انجمن بودایی) اجازه نداشتند حیوانی را برای خوراک بکشند یا حتی پرورش دهند؛ زیرا مستلزم گرفتن جان بود؛ اما مجاز بودند گوشتی را که مردان خانواده به آنها می دادند، بخورند؛ مشروط بر آنکه مشخصاً برای آنها کشته نشده و تنها مازاد مصرف مردان خانواده باشد. مردم تبت دقت داشتند که اصل نگرفتن جان را رعایت کنند و کوشیدند کمترین تعداد حیوانات لازم را برای تغذیه مردم بکشند؛ مثلاً یک گاو میش، در مقایسه با یک جوجه، مردم بیشتری را تغذیه می کرد (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۰۳). بنابراین اگر بنا بود که حیوانی برای تغذیه کشته شود، گاو بر جوجه مقدم بود.

در سوره دَمَبِکَه (۲۵) چنین آمده است: «باشد که او هیچ زنده‌ای را بی‌جان نکند» (پاشایی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۴). پشه‌ها نیز همانند ما، پدر و مادر، فرزندان و خانه و زندگی دارند. همه موجودات - حشرات و مارها، ماهی‌ها و طیور، همانند انسان‌ها - دارای حق حیات و شادی‌اند؛ هیچ‌یک از ما محق نیستیم در مورد سرنوشت دیگری داوری کنیم. زندگی پیشکش است (اسلینگ، ۱۹۹۱، ص ۶۷). در اینجا لازم است بیان شود که از منظر بوداییان تراوادا، کشتن همیشه نادرست است و تبعات کارمایی بدی دارد؛ اما بوداییان ماهایانه می‌گویند: اگر انگیزه قتل، محافظت از دیگر موجودات مُدرک باشد و اگر این کار بدون هیچ‌گونه خودخواهی و با پذیرش همه تبعات بد کارمایی آن باشد، عمل نادرستی نیست و نمی‌تواند کارمای بدی را باعث شود (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۹۶).

در کل باید دانست، یکی از مَه‌یهائی که راهبان وظیفه دارند از آن اجتناب کنند، این است که هیچ موجود زنده‌ای را نباید بکشند. علاوه بر این، نباید بگذارند کسی چنین کند (سادها‌تیسا، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲). بودا این سؤال را مطرح می‌کند که «چگونه درست‌کاری نصیب یک نفر راهب می‌شود؟» و شخصاً به این سؤال پاسخ می‌دهد: یک فرد راهب از کشتن موجودات زنده اجتناب می‌کند؛ او از هلاک ساختن موجودات زنده خودداری می‌کند؛ او چوب‌دستی را به زمین می‌نهد و اسلحه را به‌دور می‌افکند؛ او مهربان و رحیم است؛ او خیر و سعادت هر موجود زنده‌ای را دوستانه طالب است و این بخشی از درست‌کاری اوست. اندیشه بودایی برای زندگی موجودات، حتی ناچیزترین حیوانات، احترامی فوق‌العاده قائل است. این احترام، موجب صدور دستورهای بسیاری برای زندگی روزانه راهبان شده است؛ مثلاً راهبان نباید آبی را که آثار حیات حیوانی در آن مشهود باشد، بنوشند یا بریزند (الدنبرگ، ۱۳۷۳، ص ۲۷۲). همه ما را، چه انسان و چه جانوار، قید درد و رنج به‌هم پیوند می‌دهد. در نتیجه، بر ماست که بر همه جانداران ترحم روا داریم. کشتن جانداران به هر دستاویزی، گناه است (سادها‌تیسا، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳).

۱-۵. آسیب زدن

در آیین بودا، همان‌طور که دوستی با همه موجودات زنده یک ارزش است و به دوستی با درخت هم توصیه شده، آسیب رساندن هم نهی شده است. در آیین بودا، تمام موجودات همانند انسان‌ها در درون خود یک فطرت بودایی یا «تنویر» دارند (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۹۲)؛ یعنی باید تمام موجودات در یک چرخه

به حیات وارد شوند تا بالاخره به نیروانه برسند. موجودات، همه سزاوار یافتن ایمان بزرگ‌اند؛ زیرا آموخته‌اند که همه گوهر بودایی دارند. گوهر دل تمام موجودات پاک است و شهوات نمی‌توانند آن را بیالایند؛ به آسمان ماند که هرگز نمی‌تواند آلوده باشد (پاشایی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۹). استحاله نفس، بر تعالی نفس دلالت دارد. بنابراین، استحاله درونی یک رویداد معنوی ناشی از علت و معلول کیهانی است که همه موجودات، اعم از جاندار و بی‌جان، و همه‌جا را دربر می‌گیرد (سوریا، ۱۳۷۹، ص ۵۹). دلیل بر این قاعده این است تمام موجودات در سرشت بودایی واحدند. به همین سبب است که به یک بودایی توصیه می‌شود درباره دست و پای معیوب صحبت نکند. ممکن است شما لطیفه‌ای بگویید که در حقیقت، ضعف و ناتوانی کسی را مشهود کند و این آزار دیگران است؛ حتی اگر به صورت لطیفه باشد. یک ضرب‌المثل تبتی می‌گوید: «از شپش‌های کوچک موی دیگری چشم بپوشید و به گاومیش پرسروصدایی که روی دماغتان است، توجه کنید» (همان، ص ۲۰۸). پس اگر به دیگران صدمه بزنیم، خود را مجروح کرده‌ایم (همان، ص ۲۳۳). هر هروی که دانسته انسانی را از زندگی بی‌بهره کند، خود اگر سقط جنین باشد، نه سمنه (بیابان گرد) است و نه شاگرد سکیه‌یی (سیدارته گوتمه)؛ مانند سنگی که دوتکه شده است و دیگر نمی‌تواند یکی شود. تو در سراسر زندگی‌ات نباید دست به چنین کاری بزنی (پاشایی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۰). لذا بوداییان می‌گویند: اگر بتوانیم بی‌آنکه حتی یک مورچه، عنکبوت یا حلزون کوچک را بکشیم، زندگی را بگذرانیم، معلوم است که از برخی عواقب منفی عمل ناپسند رسته‌ایم (سوریا، ۱۳۷۹، ص ۱۳۹). نکته‌ای که در اینجا لازم است بیان شود، این است که بودا به دلیل همین مسائل، قربانی کردن حیوانات را تقبیح کرده است (جلالی نایینی، ۱۳۷۵، ص ۵۹۷)؛ پس بی‌آزاری را راه می‌خوانند، که گفته‌اند: «هررو از بی‌آزاری آزاد می‌شود» (پاشایی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲)؛ و بیان می‌کنند که رفتار یاری‌رسان داشته باشیم، نه زیان‌رسان، که سرچشمه رهایی و آزادی است (سوریا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۶).

برخی از راهبان آگاه و مراقب در هند و آسیای جنوب‌شرقی برای جارو کردن حشرات و کرم‌ها از جاده‌ای که از آن می‌گذرند، از علف جارو استفاده می‌کنند. آنها این کار را نه از ترس گزیده شدن، بلکه به این دلیل انجام می‌دهند که صمیمانه می‌کوشند زندگی را دوست داشته باشند، خدمت کنند و مراعات نمایند. این رفتار مقدس‌مآبانه برای شروع تمرین بودایی واجب نیست؛ بلکه آرمانی است برای به حساب آوردن دیگران. عمل‌کنندگانی که به خوبی تحول یافته‌اند، می‌توانند بر طبق این عقیده عمل کنند که کوچک‌ترین حشره، موجودی گران‌بهاست و درجه‌ای از تلاش، آگاهی و عشق را همچون نیازهای رفتاری به ما یادآوری می‌کند. شاید به نظر برسد که پیروی از آموزه نکستن، بسیار ساده است؛ اما در حقیقت آن مشکلی نهفته است. برای مثال، اگر می‌گوییم «البته که نمی‌کشیم»، خیلی راحت فراموش کرده‌ام در ساعتی از شب که با سرعت اتومبیل می‌رانم، احتمال دارد ده‌ها یا حتی صدها شب‌پره و حشره را که جذب چراغ‌های اتومبیل می‌شوند، کشته باشم؛ اما می‌توانم بگویم که «عمداً آنها را نکشته‌ام»؛ از روی خشم و با خشونت این کار را نکرده‌ام؛ ماهی نگرفته و

شکار نرفته‌ام؛ اما گاهی گوشت خورده‌ام؛ کمر بند و کفش‌های چرمی پوشیده‌ام؛ تسبیح‌م از مهره‌های عاجی است و میلیون‌ها کرم ابریشم کوچک باید جان بدهند تا بتوانم پیراهن زرد لامای تبتی را بپوشم. در حقیقت، بسیار مشکل است که هیچ‌گاه موجودی را به‌قتل نرسانیم.

مواد مخدر هم مانع درک کامل واقعیت‌های جهان می‌شود و موجب تضعیف تصمیم‌گیری‌های اخلاقی و فرهنگی می‌گردد و بنابراین به‌مثابه سمّ - در طبقه‌بندی معاش نادرست - قرار می‌گیرد؛ زیرا مستلزم صدمه زدن به خود و دیگران است (همان، ص ۱۶۶-۱۶۷). در یک نیایش سنتی چنین آمده است: امید است هرگز به هیچ‌چیز و هیچ‌کس، حتی به اندازه تار مویی، آسیب نرسانم (همان، ص ۲۹).

حال این سؤال به‌وجود می‌آید که به چه دلیلی بوداییان اهیمنسا را مطرح می‌کنند و به آن می‌پردازند؟ برای راهبان کیش بودا، تفکر در پنهان‌ترین امر و در کلیه اعمال و اقوال روزانه مقرون با خلوص و صفای کامل، ضرورت اساسی به‌شمار می‌رود. یکی از فرمان‌های ناشی از این ضرورت، هیچ جانور و جاننداری را نیاززدن (اهیمنسا) است (همان، ص ۲۶۱-۲۶۲).

باید توجه داشت که اهیمنسا فقط می‌تواند قسمتی از راه باشد؛ به‌جای فقط پرهیز از خشونت، طالب باید با همه‌چیز و همه‌کس آرام و مهربان رفتار کند؛ باید دل، مهر و غم‌خوارگی را در خود پیورود که با هر احساس بدخواهی که تازه پیدا شده است، مقابله کند (همان، ص ۸۳). از این‌رو بودائیت، غایت آزادی را به‌صورت نیاز محبت بارور کرد و محبت، راه و رسم آزادی شد. از بی‌آزاری باید قدم فراتر نهاد و به فداکاری رسید. در این راه، اگر لازم باشد، از آزادی نیز باید گذشت (کریشنا، بی‌تا، ص ۲۹).

۲. پیشینه کد اخلاقی اهیمنسا

ایده احترام به ahimsā، در متون متعارف هندو، جین و بودایی وجود دارد و این ممکن است در اندیشه‌های ودهایی برهمنی ریشه داشته باشد. به‌نظر می‌رسد که آرمان اهیمنسا از برهمنان به ورنه‌های (هینلز، ۱۳۸۵، ص ۶۶۰) پایین‌تر رسیده و در سراسر جامعه گسترش یافته است. البته باید توجه داشت که ایزدان هندویی، نه شیوا و نه دو تجسم ویشنو (کریشنا و رامنا)، پرهیز از خشونت را تبلیغ نمی‌کنند؛ بلکه اندیشه پرهیز از خشونت، تنها در میان پیشوایان فرقه‌های عرفانی دوام آورده است (تاپار، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۴۹). این ایده به منزلت پست کسانی منجر شد که وظایف کاستشان (دَرْمَه)، کشتن را هم شامل می‌شود؛ مثل قصابان و ماهیگیران. نزد کشتریه‌ها، میان این آرمان و وظیفه آنان در نگهداشت دولت به‌مثابه جنگاوران و فرمانروایان، تنش وجود داشت و به همین دلیل، اهیمنسا را در عمل کنار می‌گذاشتند؛ چون شاهان و قاضیان هندی به جنگ و مجازات‌های سخت یا عذاب قضایی متوسل می‌شدند (قرایی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۹-۱۴۰)؛ اما اکنون آرمان همه هندوها را خودداری کامل از قهر و خشونت می‌دانند؛ و به این صورت، بیشتر، از تأثیر گاندی است که مفهوم اهیمنسا بر تفکر صلح‌طلبانه سراسر جهان تأثیر گذاشته است

(هینلز، ۱۳۸۵، ص ۹۸). آهیمنسا به‌عنوان یک مفهوم اخلاقی، در متون ودهایی تکامل یافته و با گذشت زمان، مفهوم آن به‌طور فزاینده‌ای اصلاح شده است؛ تا اینکه اواخر دوره ودهایی (حدود پانصد سال قبل از میلاد) آهیمنسا به بالاترین فضیلت تبدیل گشته است. متن‌های مختلفی در مه‌بهاراته (Mahabharata) وجود دارد که بر اهمیت اصل آهیمنسا در آیین هندو تأکید دارد.

۳. منشأ صدور کد اخلاقی آهیمنسا

با توجه به اینکه این اصل، در آیین هندو ریشه و پیشینه داشته و در کتاب ودها وجود دارد، به‌روشنی می‌توان بیان کرد که منشأ صدور این کد اخلاقی، نقل است.

۴. کد اخلاقی آهیمنسا اصل است یا قاعده

با عنایت به اینکه کد اخلاقی آهیمنسا ریشه در آیین هندو دارد، ناگزیر از آیین هندو شروع به بیان می‌کنیم. در آیین هندو، آهیمنسا ابتدا به‌عنوان یک قاعده مطرح بود، نه اصل؛ چراکه در جای‌جای کتب مقدس‌شان نقل‌های متضادی به‌چشم می‌خورد که نشان می‌دهد این ایده نمی‌تواند اصل باشد. این ایده در گذر زمان، تا وقتی که به آیین بودا می‌رسد، تکامل می‌یابد و به یک اصل تبدیل می‌گردد؛ لذا به‌عنوان اصلی از اصول پنج‌گانه آیین بودا شناخته می‌شود. لذا در ابتدا قاعده بود و به‌مرور زمان در آیین بودا تبدیل به اصل شده است. البته باید توجه داشت که در آیین بودا، از آنجاکه قوانین کشور بر قوانین بودایی حاکم است، ممکن است این اصل نادیده گرفته شود؛ چنان‌که بیان خواهد شد. لذا این اصلی است که قابل تغییر است و شاید بتوان گفت یک قاعده‌ای است که در شرایط مختلف قابل تغییر است.

۵. مشوق‌های کد اخلاقی آهیمنسا

برای بیان مشوق‌ها، لازم و ضروری است که ابتدا به مباحثی اشاره و سپس به بیان مشوق‌ها پرداخته شود. سیدارته (نام بودا) با مطالعه آموزه‌های باستانی هند به‌دنبال پاسخی برای چرایی رنج و چگونگی پایان دادن به آن بود. طبق آیین هندو، پدیده سمساره یا تناسخ، ابدی است؛ اما در زمان سیدارته، آموزه‌های جدیدی که بعدها وارد اوپه‌نیشدها شد، شکل گرفت؛ از جمله مفهوم موکشه (نجات). آرمان موکشه، سیدارته را به کف نفس افراطی واداشت که نتیجه آن، شش سال مراقبه شدید بود؛ به‌گونه‌ای که بدنش لاغر و نحیف شده و نیروی جسمانی گذشته را از دست داده بود (پریش، ۲۰۰۶، ص ۶۹). با پشیمانی، از این راه بازگشت و در زیر درخت روشن‌شدگی (معرفت) نشست و در سن ۳۵ سالگی به روشن‌شدگی رسید و در این زمان بود که اعلام کرد «بودا» شده است (هامفریس، ۱۹۸۷، ص ۴۳؛ ساداتیسا، ۱۹۷۶، ص ۲۹). او نه راه افراط را معرفی کرد و نه زندگی در ناز و نعمت را؛ بلکه او راه میانه را برای رسیدن به نیروان معرفتی کرد؛ سپس بودا چهار حقیقت شریف و راه هشت‌گانه را تعلیم داد که قلب آیینش است (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴-۱۴۷).

چهار حقیقت جلیل بودا از علت و ریشه رنج می گوید (ساداتیسا، ۱۹۷۶، ص ۳۴) و راه‌های هشت‌گانه مجموعه‌ای از هشت مرحله یا گام است که به پایان دادن به دلبستگی می‌انجامد. مراحل نخست این راه، در زندگی هرروزه دست‌یافتنی است؛ اما مراحل بعدی نیازمند کوشش و یکدلی است (همان، ص ۳۶). زیست درست، یکی از این هشت راه است؛ یعنی باید جوری زندگی کند که هیچ جاننداری را نیازارد (هامفریس، ۱۹۸۷، ص ۶۵-۷۰) (اهیسا).

با عنایت به مطالب ذکرشده، اهیسا یکی از هشت راه رسیدن به عدم بازتولد است.

۵.۱. مشوق درونی

با توجه به مطالب یادشده، می‌توان این‌گونه بیان کرد: یافتن چرایی رنج و پایانی بر آن، در روان انسان مشوقی درونی برای یک پیرو بودایی ایجاد می‌کند تا بتواند مراحل کمال خودش را طی کند.

۵.۲. مشوق بیرونی

با عنایت به گفته‌های یادشده می‌توان به این صورت مشوق بیرونی را برای یک بودایی توضیح داد: رهایی از سمساره و رسیدن به نیروانه، یعنی فرونشاندن عطش تمایلات و گریز و آزادی از سلسله علل پیدایش‌ها و رنج جهانی و ساحل ممتاز و کمال مطلوبی که بر اثر طریق هشت‌گانه بودایی تحقق می‌پذیرد (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۶۵). از آنجاکه غایت یک بودایی این است که به این مرحله برسد، این خود بزرگ‌ترین مشوق بیرونی برای یک پیرو بودایی خواهد بود.

۵.۳. مشوق دنیوی

با روشن شدن نکات مطرح‌شده، می‌توان رهایی از سمساره را یک مشوق بیرونی دنیوی برای یک بودایی در نظر گرفت؛ با این توضیح که یک بودایی تا اهیسا و باقی گام‌ها و رفتارها را رعایت نکند و از کرمه (پربیش، ۲۰۰۶، ص ۱۸) بد آن دوری نکند، در چرخه تولدهای مکرر خواهد بود و در نتیجه به کمال خودش که رسیدن به نیروانه باشد، ناائل نخواهد شد (ناردو، ۱۳۸۸، ص ۷۹)؛ لذا این امر سبب می‌شود تا مشوقی بیرونی و دنیوی باشد تا پیرو بودا اهیسا را رعایت کند.

۵.۴. پس از زندگی فعلی

با رعایت کردن اصول بودایی و انجام دستورات او، شخص بودایی پس از مرگش متوقع است که در زندگی بعدی وضع بهتری نسبت به زندگی پیشین برایش حاصل شود یا اینکه زندگی بعدی او رسیدن به نیروانه باشد و این خود بزرگ‌ترین عاملی است که یک پیرو بودایی می‌تواند با پیروی از آن به زندگی پس از مرگش امیدوار باشد و در پرتو انجام اصول بودایی به نیروانه برسد.

۵. مشوق قانونی

مشوق قانونی این است که یک بودایی نیز این قابلیت را دارد که به مقام بودایی برسد و همین امر سبب می‌شود قوانینی را که بودا وضع کرده است، با جان و دل بپذیرد و رعایت کند و این خود مشوقی است برای اینکه شخص بودایی دستورات را انجام دهد و به مرتبه بودا برسد.

۵.۶. مشوق عرفی

مشوق عرفی این است که شخص بودایی با انجام دستورات بودا نزد مردم مورد احترام قرار خواهد گرفت؛ همان‌طور که سیلارته مورد احترام پنج مرتاض قرار گرفت. البته مرتاض‌ها قرار گذاشته بودند که به او توجه نکنند؛ اما همین‌که سیلارته نزدیک شد، آنها تفاوت را در او مشاهده کردند. لذا این مشوق عرفی باعث می‌شود که یک پیرو بودا در انجام قوانین وضع‌شده از طرف بودا سخت‌کوشی داشته باشد و تمام و کمال آنها را انجام دهد.

۶. ضمانت‌های اجرایی کد اخلاقی اهی‌مسا

۶-۱. ضمانت اجرای درونی

هر انسانی فطرتاً طالب این است که به نیروانه برسد؛ چراکه فطرت او بودایی است (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۹۲). حال اگر شخص بودایی به دستورات بودا بی‌توجه باشد و در انجام تکالیف او سستی کند یا انجام ندهد، از چرخه تولدهای مکرر رهایی نخواهد یافت و لذا در سمساره باقی خواهد ماند و در نتیجه به نیروانه نائل نخواهد شد (هامفریس، ۱۹۸۷، ص ۱۲۴). از این‌رو این امر، خود محرکی بزرگ در جهت انجام دستورات بودا خواهد بود و ضامنی درونی برای انجام قوانین بوداست.

۶-۲. ضمانت اجرای بیرونی

۶-۲-۱. ضمانت اجرای دنیوی

در صورت عدم انجام دستورات بودا، انسان در چرخه تناسخ و سمساره باقی خواهد ماند و در نتیجه به نیروانه که غایت یک بودایی است، نمی‌رسد؛ که در این صورت، از جمله بوداییان شمرده نخواهد شد و همین امر خود یک عامل بیرونی است تا تحت فشار این افکار، خود را ملزم به انجام دستورات کند.

۶-۲-۲. ضمانت اجرای پس از زندگی فعلی

از آنجاکه در آیین بودا خدای خالق وجود ندارد (ناردو، ۱۳۸۸، ص ۷۷)، لذا دارای شریعتی هم نیست؛ اما دستوراتی برای بهتر زندگی کردن و به اصطلاح به نیروانه رسیدن را توصیه می‌کند. از این‌رو در اینجا بحث درباره ضمانت اجرای اخروی مطرح نیست.

یک بودایی اگر به قوانینی که آیین بودا بیان کرده است، گردن نهد، در نتیجه آن، خروج از سمساره محقق نخواهد شد و رسیدن به نیروانه منتفی می‌شود و لذا باید در چرخه سمساره باقی بماند؛ در نتیجه برای

اینکه هرچه زودتر به نیروانه برسد، خود را ملزم به انجام دستورات بودا می‌کند. لازم به ذکر است که از منظر بوداییان، هیچ‌کس به نظریهٔ متافیزیکی به‌خاطر خود آن، علاقه‌مند نیست. دمه، که نظم یا الگوی بنیادین چیزهاست (هینلز، ۱۳۸۵، ص ۲۹۲)، می‌بایست جهت‌گیری عملی داشته باشد؛ مثلاً تقریباً همهٔ ایدئولوژی‌های رهروان جنگل‌نشین سعی داشتند از خشونت جامعهٔ نو کم کنند و اخلاق اهیمنسا را که از مهربانی و صمیمیت حمایت می‌کرد، ارتقا دهند (آرمسترانگ، ۱۳۸۷، ص ۵۹).

۷. لوازم اجرای کد اخلاقی اهیمنسا

۷-۱. آموزش

داستان‌هایی نقل می‌شود که در آنها بودا/کودکان را از بی‌رحمی در قبال حیوانات برحذر می‌داشت. در یکی از این موارد، روزی به چند پسر برخورد که یک ماهی را در آب‌انبار تقریباً بی‌آب و خشکی انداخته بودند و با جست‌وخیزهای ناامیدانهٔ آن حیوان، خود را سرگرم می‌ساختند و تفریح می‌کردند. بار دیگر با پسرانی برخورد کرد که با چوب به یک مار حمله می‌کردند. بنا بر روایات، بودا/ از این فرصت‌ها سود می‌جست تا قانون‌علیت اخلاقی را توضیح دهد؛ یعنی این قانون که هر کسی به‌لحاظ اخلاقی مسئول پیامدهای اعمال خود، اعم از خوب و بد، می‌باشد؛ اما درعین‌حال، از آنجاکه او مردی واقع‌نگر و دارای درک روان‌شناختی انسانی بود، به‌نظر می‌رسد که به هوشمندی‌های طبیعی کودکان توجه داشت؛ درست به همان اندازه که پدر و مادرها و آموزگاران همیشه در کوشش خود برای بازداشتن کودکان و جوانان از جانورخویی نابخردانه توجه دارند. از همین‌رو از آنها می‌پرسید: آیا دوست دارید کسی با شما همین کار را بکند؟ (سادها‌تیسا، ۱۳۸۶، ص ۹۵) این برخورد بودا/ و بوداییان با این مسائل، سبب می‌شد تا پیروان بیش‌ازپیش با این کد اخلاقی آشنا شده، به انجام آن مصمم شوند. اگرچه این آموزش وجود داشت، اما در کنار این آموزش، به‌طورکلی بوداییان ترجیح می‌دهند که دربارهٔ هر موضوعی جزم‌اندیش نباشند. تعصب دربارهٔ هر نظری را، که گویی آنها مطلق است، خطا می‌شمارند. تصمیم‌گیری، با توجه به اصول، به وجدان فرد واگذار شده است (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۰۴). لذا آموزش صرفاً جنبهٔ توصیه‌ای خواهد داشت و اجباری در کار نیست؛ چراکه هر گزارهٔ مطلق را منکر هستند. بگذریم که خود این مطلب مشتمل بر تناقض است.

۷-۲. فعلیت بخشیدن به مشوق‌ها

برای بوداییان مهم است که به‌عنوان مردمی نوع‌دوست عمل کنند (همان، ص ۱۴۶)؛ از این‌رو یمه (خودداری)، طالب را از کشتن یا آزار مخلوقی دیگر منع می‌کند. کد اخلاقی اهیمنسا عزم مقاومت در برابر آرزو و رسیدن به وضوح ذهنی و جسمی مطلق را منعکس می‌کند که میان اکثر مرتاضان گنگ، مشترک است (آرمسترانگ، ۱۳۸۷، ص ۷۰). پیروان گوتمه همیشه بیدارند و ذهنشان همیشه شب و روز به بی‌آزاری شاد است (کریشنا،

بی‌تا، ص ۱۱۶). طبق این اصل اخلاقی بود که بوداییان از جنگ و خون‌ریزی اجتناب می‌کردند و هر حاکمیتی هم در جایی که بوداییان حضور داشتند، از این اصل غفلت نمی‌کردند و تصمیمات خود را در پرتو این اصل پایه‌ریزی می‌کردند؛ لذا همین امر سبب تشویق دولت‌ها و حکومت‌ها می‌شد تا در راستای عدم خشونت و آزار نرساندن به دیگران، از جنگ اجتناب کنند و صلح برقرار باشد.

۷-۳. فعلیت بخشیدن به ضمانت‌های اجرا

۷-۳-۱. دخالت مستقیم

بودا، نه تنها صلح و عدم خشونت را تعلیم می‌داد، بلکه در موقع منازعه میان ساکیاها و کلیاها، که نزدیک بود درگیر یک جنگ خونین شوند، شخصاً برای جلوگیری از جنگ به میدان رفت و در مورد حل اصل قضیه، که همانا تقسیم آب رود روهینی (Rohini) بود، مداخله کرد. همچنین سخنان او از حمله آجاتاساتو به قلمرو واجی جلوگیری کرد (سادهاتیسا، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶). پس یکی از مواردی که می‌توان به‌عنوان فعلیت بخشیدن به ضمانت اجرا مطرح کرد، حضور فیزیکی شخص بودا در برخی مسائل بود. از این رو بودا، به پیروان خود توصیه می‌کرد که مگذارید دست به کشتن بزنند یا سبب کشته شدن جانداران شوند یا کشتن دیگران را تصدیق کنند؛ آنگاه او از آزار همه جانداران، هم آنها که نیرومندند و هم آنها که در جهان می‌لرزند، خویشتن‌داری می‌کرد (پاشایی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۳). علت این کار بودا، را هم می‌توان اندیشه کارما دانست که به ما می‌آموزد: آنچه می‌کاری درو می‌کنی و درو می‌کنی آنچه می‌کاری. هیچ کردار، گفتار یا پنداری از نظر معنوی تلف نمی‌شود. هر نیت خوب، در مرحله‌ای از توالی طولانی تولدها و مرگ‌ها ثمره خوب دارد که موجب تنویر می‌شود. کارمای بد ممکن است موجب تولدی دوباره در دوزخ شود؛ اما هیچ‌یک از این حالات، همیشگی نیست (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۸۲).

۸. بازخوردگیری

در بازخوردگیری از کد اخلاقی اهیمنسا می‌توان به بررسی چالش‌های اجرای این کد پرداخت، که در ذیل به تفکیک به آنها اشاره خواهد شد.

۸-۱. اشکال مختلف چالش‌های اخلاقی

۸-۱-۱. چالش کد اخلاقی اهیمنسا با کدهای خارج از حوزه اخلاق

(الف) تعارض حفظ جان در مقابل تهدید جان

از آنجاکه نخستین اصل، اهیمنساست، بوداییان آشکارا خشونت را تأیید نمی‌کنند. فرض کنید که تفنگداری وارد خانه‌ای شود و زندگی فرزندان صاحب‌خانه را تهدید کند. چه واکنشی باید از خود نشان دهند؟ اگر به تفنگدار صدمه وارد کنیم، با این اصل در تضاد است و اگر خواسته باشیم نسبت به کشتار بی‌تفاوت باشیم، باز هم با آموزه بودا مبنی بر اینکه از آسیب رساندن هم باید جلوگیری کرد، در تضاد است. در اینجا یک بودایی باید پاسخ دهد که چه کاری صورت خواهد داد.

ب) تعارض اصل خودداری از صدمه زدن با جلوگیری از بارداری

جلوگیری از بارداری به‌عنوان امری شایع در جوامع جهانی مطرح بوده و هست. تعارضی که در این مسئله وجود دارد، این است که طبق نظر یک بودایی، اصل بر این است که صدمه و آسیبی به کسی وارد نشود. حال باید بررسی شود که آیا جلوگیری از بارداری می‌تواند در نقطه‌ی مقابل این اصل قرار گیرد یا خیر؟ این تصمیم مستلزم این بحث است که زندگی در چه زمانی شروع می‌شود یا اینکه آیا اسپرم یا تخمک بارورنشده یا بارورنشده قبل از جایگزینی در زهدان دارای حیات واقعی یا بالقوه است یا خیر؟ با توجه به اینکه اسپرم یا تخمک دارای حیات‌اند و مخلوط این دو با هم یک انسان را تشکیل خواهد داد، لذا جلوگیری از بارداری، و به‌عبارت‌دیگر، نابودی اسپرم یا تخمک، خلاف این اصل اخلاقی خواهد بود؛ که یک بودایی برای ارائه‌ی راه‌حل، باید به این مسئله پاسخ دهد.

۲-۱. چالش کد اخلاقی اهیمنسا با یک کد اجتماعی، سیاسی، امنیتی، اقتصادی، پزشکی

الف) تعارض کد اخلاقی اهیمنسا با کد اجتماعی

موضوع مرگ بی‌درد، موضوع مهمی است که با مراقبت از سالمندان، بیماران لاعلاج و مبتلایان به معلولیت‌های سخت، ارتباط پیدا می‌کند. باید توجه داشت که ازجمله اصول بودیسم، پذیرش این تعهد است که به هیچ موجود زنده‌ای صدمه نزنند. این اصل بدان معناست که اقدام به مرگ بی‌درد باید از نظر صدمه جسمی و روحی به خود یا دیگران، با دقت بررسی شود. صدمه، به صرف گرفتن حیات فیزیکی محدود نمی‌شود؛ بلکه اعمال فشار روانی را نیز شامل است. به‌طورکلی، ممکن است سالمند - برای مثال - از اینکه به باری بر دوش خانواده یا بر کل جامعه تبدیل شود، نگران باشد (همان، ص ۱۷۷). علاوه بر اینکه اندیشه قانون در جامعه، به‌عنوان یک نیروی مثبت و مقوم و نه‌فقط نیروی تحریمی و تنبیهی، طرح می‌شود. قانون می‌کوشد تا ارزش صدمه نزدن را با تحریم قتل و... حفظ کند. تعارض میان اصول و قوانین کشور محل زندگی (که اولی داوطلبانه پذیرفته می‌شود و تبعات آن بر پایه انگیزه استوار است و بر مبنای کارمایی عمل می‌کند و دومی در صورت سرپیچی از قوانین، تهدید به مجازات کرده است)، تنش‌هایی را موجب می‌شود (همان، ص ۱۷۹). پس یک گزاره وجود دارد به‌عنوان «مرگ بی‌درد» و گزاره دیگر «اصل اهیمنسا»ست. به‌عبارت‌دیگر، این چالش زمانی حاصل می‌شود که یک بودایی در کشوری زندگی می‌کند که مرگ بی‌درد به‌عنوان قانون در حال اجراء است و ازسوی دیگر از اصول یک بودایی، عدم آزار به دیگران است که باید دید در اینجا یک بودایی چه راهی را پیش خواهد گرفت.

ب) تعارض کد اخلاقی اهیمنسا با کد امنیتی

تعارض قتل (اعدام) با گرفتن جان: بوداییان درباره مقتضی یا مفید بودن اعدام از نظر جلوگیری از تکرار جرم، این‌گونه استدلال می‌کنند: اول، این خوف وجود دارد که اعدام، بدون تحقق نقش پیشگیرانه خود، موجب خشونت بیشتر و قتل‌های دیگری شود. باید اذعان کرد که در آن صورت، تصمیم باید بر سطح توسعه آن جامعه خاص

متکی باشد و اینکه آموزش برای کمک به ارتقای معنوی جوامع، ضروری است. دوم اینکه بعضی از بوداییان بدیل‌هایی را برای مجازات اعدام پیشنهاد می‌کنند؛ مانند تبعید به جزایری که به‌شکل زندان درآمده است. برخی پیشنهاد می‌کنند که این مجازات به‌مثابهٔ تهدیدی در کتاب‌های قانون گنجانده شود؛ اما حتی المقدور هیچ‌گاه به‌اجرا درنیاید. گروهی از بوداییان نیز این نکتهٔ متقن را مطرح می‌سازند که کل مفهوم عقوبت با تعلیم بودایی متا (شفقت) و کارونا (رحمت) تناقض دارد. بعضی بوداییان می‌گویند که اعدام را هرگز نمی‌توان تأیید کرد؛ زیرا هیچ چیز نمی‌تواند گرفتن جان را معذور دارد (همان، ص ۱۸۲-۱۸۳). بنابراین در مواردی که شخصی خلافی مرتکب شده که عقوبت آن اعدام است، اگر اعدام شود، برخلاف اصل اخلاقی اهیمنسا خواهد بود؛ و اگر اعدام نشود، باعث می‌شود که شخص جری شود و کار خودش را تکرار کند. در این زمان است که باید بودایی به این مسئله پاسخ دهد.

ج) تعارض قول و فعل

بوداییان می‌گویند که در این عصر و زمان، برخی از مسیحیان و مسلمانان می‌توانند دوستان حقیقتاً خوبی برای ما باشند؛ لکن در عمل، در جریان میانمار، آنان مسلمانان را تکه‌تکه کردند. این چگونه قابل جمع است؟ با اینکه بوداییان خواستار وحدت نوع بشر در زمین هستند و ملیت‌گرایی و نژادپرستی را آشکالی از حرص، تنفر و فریب می‌دانند، پس چرا چنین رفتار می‌کنند؟ دلایلی که می‌گویند: آنچه اهمیت اساسی دارد، رحمت، محبت به دیگران، دغدغهٔ آلام دیگران و کاهش خودپسندی است. احساس می‌کنم که اندیشهٔ رحمت، نفیس‌ترین چیزی است که وجود دارد؛ و آن چیزی است که تنها ما انسان‌ها می‌توانیم به‌وجود آوریم؛ و اگر قلب خوبی آکنده از گرمی و صمیمیت داشته باشیم، ما خود خوشحال و خشنود خواهیم بود و دوستان ما نیز محیطی دوستانه و مسالمت‌آمیز خواهند داشت. این شیوه را می‌توان در رابطهٔ ملت با ملت، کشور با کشور و قاره به قاره تجربه کرد (همان، ص ۱۸۹). با توجه به این مطالب، یک بودایی باید موضع خودش را در خصوص این تعارض روشن کند؛ علاوه بر اینکه معلمان اشراق‌یافته، درد و رنج دیگران را در مقابل دیدگان‌شان می‌بینند و به دیگران برای رهایی از کارمای سخت و سرنوشتی که به‌علت کنش‌های منفی گریبان‌گیرشان شده است، کمک می‌کنند (سوریا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹).
باین حال، چگونه است که جان‌عده‌ای از مسلمانان را می‌گیرند؟

۳-۸ چالش کد اخلاقی اهیمنسا با یک کد اخلاقی دیگر

الف) تعارض کد اخلاقی اهیمنسا با سقط جنین

سقط جنین به‌عنوان مسئلهٔ شایعی در کل جهان وجود دارد؛ چه قانونی و چه غیرقانونی. به‌اعتقاد بوداییان، هستی با بسته شدن نطفه آغاز می‌شود. بنابراین، سقط جنین مسلماً گرفتن یک زندگی است که باید از آن پرهیز کرد (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۷۵). سقط جنین به‌عنوان مصداقی از صدمه زدن به حیات است و این کار مسئولیت‌سنگینی دارد (همان، ص ۱۵۰). تعارض در این است که اگر یک بودایی در کشوری ساکن باشد که سقط

جنین به صورت قانون درآمده باشد، در این صورت تعارض کد اخلاقی اهیسا با قانون کشور ساکن به وجود خواهد آمد که باید دید راه حل یک بودایی برای این مسئله چیست.

ب) تعارض کد اخلاقی اهیسا با خودش

در تعارض حفظ حیات جنین و آسیب رسیدن به مادر، کدام مقدم می شود؟ توضیح آنکه از منظر بوداییان، اصل این است که آسیبی به کسی وارد نشود. در هر صورت، مسئله ای که به وجود می آید این است که اگر خواسته باشیم به این اصل اخلاقی پایبند باشیم، لازمه اش این است که به مادر آسیب برسد، که در این مورد، آسیب در برابر آسیب است. باید دید یک بودایی در این زمان چه می کند و کدام را مقدم می شمارد.

۸-۲ راه حل چالش ها

۸-۲-۱ راه حل تعارض حفظ جان در مقابل تهدید جان

یک بودایی توصیه می کند که بکشید ضمن محافظت از تمام اعضای خانواده و بدون آنکه به دیگران صدمه ای وارد شود، آن مرد را خلع سلاح کنید. اگر لازم باشد که در ضمن عمل به او صدمه ای بزنید یا او را بکشید، به دو طریق می توان به این عمل نگریست: بوداییان تراوادا بر این عقیده اند که حتی با در نظر گرفتن نیت فرد، کشتن همیشه نادرست است و تبعات کارمایی بسیار وخیمی در این دنیا و در دنیای دیگر دارد؛ بوداییان ماهایانا می گویند که اگر انگیزه قتل، محافظت از دیگر موجودات مُدرک باشد و اگر این کار بدون هیچ گونه خودخواهی و با پذیرش همه تبعات بد کارمایی آن باشد، عمل نادرستی نیست و نمی تواند کارمای بدی را باعث شود (همان، ص ۱۹۶).

۸-۲-۲ راه حل تعارض اصل خودداری از صدمه زدن با جلوگیری از بارداری

بوداییان به انگیزه شخص برای استفاده از وسایل جلوگیری از بارداری توجه می کنند. اگر این عمل برای سلامتی مادر یا برای رفاه فرزندان موجود یا حتی از سر دغدغه ای برای رشد جمعیت باشد، می توان آن را اقدامی مسئولانه تلقی کرد (همان، ص ۲۰۱)؛ وگرنه فرد گرفتار کرمه بد شده، چرخه توالد او تکرار خواهد شد. پس در این تعارض، ملاک، نیت شخص بودایی است و راه حل هم همان است.

۸-۲-۳ راه حل تعارض کد اخلاقی اهیسا با کد اجتماعی (مرگ بی درد)

با عنایت به مطالب ذکر شده و با توجه به اینکه یک بودایی هیچ قانون مطلق را نمی پذیرد، در این صورت می توان به این نتیجه رسید که از منظر یک بودایی، در چالش بین مرگ بی درد که قانون یک کشور شده و اصل اخلاقی اهیسا که عدم آزار رساندن به دیگران است، چون قانون یک کشور لازم الاجراست و با متخلف برخورد خواهد شد و از سوی دیگر یک بودایی قانون مطلق ندارد، علی القاعده وی اصل اهیسا را کنار خواهد گذاشت و طبق قانون کشور عمل خواهد کرد. پس در این چالش، یک بودایی جانب مرگ بی درد را خواهد گرفت.

۸۲-۴ راهل تعارض کد اخلاقی اهیمنسا با کد امنیتی (تعارض اعدام «قتل» با گرفتن جان)

در این مورد، علی‌القاعده یک بودایی چنین خواهد گفت: بستگی به نیت شخص خواهد داشت؛ اگر نیت او این است که از کشتن‌های دیگر جلوگیری کند، که دستور بوداست، در این صورت در راستای حفظ موجودات مُدرک، اگر با صدمه زدن به شخص خطا کار امکان ایجاد مانع نبود، در این شرایط می‌توان با نیت حفظ موجودات مُدرک آن شخص را به قتل رساند و با این وضعیت، کرمهٔ بدی را دربر نخواهد داشت. البته لازم به ذکر است که بوداییان تراواده اساساً با کشتن مخالف‌اند و می‌گویند: با هر نیتی قتل انجام شود، بازهم کرمهٔ بد را خواهد داشت. در نتیجه از دید بوداییان تراواده، این چالش بدون پاسخ خواهد ماند.

۸۲-۵ راهل تعارض قول و فعل

علی‌القاعده و از آنجاکه بوداییان قانون مطلقى ندارند. لذا هر جا که احساس خطر کنند و هر جا که در ترازوی منفعت و ضرر، جنبهٔ ضرر غالب شود، اصول خود را کنار گذاشته و خلاف آن را انجام خواهند داد. نمونهٔ بارز آن که در زمان معاصر اتفاق افتاد و چشم جهانیان با آن روبه‌رو شد کشتار مسلمانان میانمار بود که در آن بوداییان با زیر پا گذاشتن اصل اخلاقی خود یعنی عدم آزار رساندن به جانداران دست به کشتار انسان‌ها زدند و این کار خود را با توجیحات مختلف بیان کردند. لکن آنچه واضح است این است که بوداییان بدون توجه به اصل اخلاقی خود مبنی بر عدم آزار رساندن به دیگران و همچنین با نادیده گرفتن قوانین بین‌المللی که حاکم بر جهان است با قتل انسان‌های دیگر این کرمهٔ بد را برای خود ساختند. لذا در این چالش هیچ پاسخی نخواهند داشت.

۸۲-۶ راهل تعارض کد اخلاقی اهیمنسا با سقط جنین

طبق آیین بودا، از آنجاکه قوانین کشور ساکن، حاکم بر اصول اخلاقی آنان است، اگر یک بودایی در کشوری زندگی کند که سقط جنین قانونی است، اصل اخلاقی اهیمنسا کنار گذاشته می‌شود و جانب سقط جنین گرفته می‌شود؛ اما اگر سقط جنین در کشور ساکن قانون نشده باشد، اصل اهیمنسا مقدم است و سقط جنین دارای کرمهٔ بد خواهد بود.

۸۲-۷ راهل تعارض کد اخلاقی اهیمنسا با خودش

در خصوص تعارض حفظ حیات جنین و آسیب رسیدن به مادر، ممکن است شرایطی پیش آید که در آن، حیات یک رویان فدای زندگی مادر شود؛ که تنها مردم بسیار عاقل و رحیم می‌توانند تصمیمی قابل اتکا اخذ کنند. لازم است که هر مورد به‌تنهایی و با توجه به ماهیت آن، براساس نیتی که ورای عمل مردم وجود دارد، مورد بررسی و قضاوت قرار گیرد. اگر خودکشی یا سقط جنین روشی برای اظهار یأس، تنفر یا خودخواهی باشد، در حکم عملی است که از آن تنها کارمای بد به‌وجود می‌آید؛ اما اگر ریشهٔ این عمل، رحمت نوع‌دوستانه نسبت به دیگران باشد، نمی‌توان آن را کاملاً نادرست تلقی کرد. برای گرفتن جان، یک مسئولیت کارمایی وجود دارد که با نیت خوب تعدیل می‌شود. بدین‌منظور، بوداییان دیدگاهی عمل‌گرایانه - یعنی بررسی هر مورد

به‌تنهایی و توجه به رهنمودهای کلی رفتار عاقلانه - اتخاذ می‌کنند و از تفکر در قالب مطلق‌های اخلاقی اجتناب می‌ورزند (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۷۶).

۹. جمع‌بندی کد اخلاقی اهی‌مسا

کد اخلاقی اهی‌مسا در منابع آیین بودا به‌صورت پراکنده در دستورات وجود دارد و می‌توان گفت به‌عنوان یک قاعده در آیین بودا مطرح است و از آنجاکه طبق آیین بودا هیچ قانون مطلق وجود ندارد و ازسوی دیگر طبق این آیین، قوانین حاکم بر کشور بر قوانین آیین بودا حاکم است، می‌توان این‌گونه بیان کرد که آیین بودا یک آیین نسبی است که در هر کشوری با قوانین آن کشور همزیستی خواهد داشت و همانند خمیری است که شکل داده می‌شود. از این رو ممکن است در کشوری اصل اخلاقی اهی‌مسا در مورد مسئله‌ای به‌گونه‌ای باشد و همین مسئله در کشوری دیگر به‌گونه‌ای متفاوت باشد. همان‌طور که بیان شد، بزرگ‌ترین مزیت کد اخلاقی اهی‌مسا از منظر آیین بودا، گسترش صلح در جهان است. طبق این کد اخلاقی، یک انسان نباید باعث از بین رفتن جاننداری شود و همین خود باعث بسط صلح در جهان خواهد شد؛ اما سؤال اینجاست که آیا این محقق می‌شود یا خیر؟ با بررسی‌هایی که صورت گرفت، در مقام عمل پیروان آیین بودا با تعارضات مختلفی روبه‌رو هستند که در بیشتر مواقع کاری را انجام می‌دهند که در واقع نادیده گرفتن جان جاندار است و در برخی موارد اصلاً توجهی به این بعد ندارند و جاننداری را از بین می‌برند که نمونه بارز آن در عصر حاضر در میانمار اتفاق افتاد.

نتیجه‌گیری

کد اخلاقی اهی‌مسا یک نسخه اجرایی در آیین بوداست که جایگاه بالایی در این آیین دارد. شاید در نگاه اول، عمل به این کد اخلاقی راحت به‌نظر برسد؛ اما با اندک تأملی مشکلات آن نمایان می‌شود. در این مقاله با مراجعه به منابع آیین بودا به تبیین این کد اخلاقی و در ادامه به نقد و بررسی آن پرداخته شد. بنا بر سخنان بوداییان که خودشان را جلودار صلح در جهان می‌دانند، رعایت این کد اخلاقی فوق‌العاده مهم است و همین امر هم سبب گرایش برخی افراد به این دین شده است. می‌توان گفت، مهم‌ترین چالشی که این کد اخلاقی با آن مواجه است، بحث تعارض قول و فعل است که بیان شد و پیروان بودا پاسخی قانع‌کننده برای آن ندارند و بیشتر به‌دنبال منفعت خودشان هستند تا اجرای این کد اخلاقی. کد اخلاقی اهی‌مسا در آیین بودا، هم در مقام نظر و هم در مقام عمل، دارای مشکلات مختلفی است که پیروان آیین بودا باید پاسخگو باشند.

منابع

- آرمسترانگ، کزن، ۱۳۸۷، *بودا*، ترجمه نسترن پاشایی، تهران، فراروان.
- پاشایی، عسگری، ۱۳۹۳، *چرخ و نیلوفر*، قم، ادیان.
- پانی‌پتی، نظام، ۱۳۶۰، *جوگ باسشت، در فلسفه و عرفان هند*، ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نایینی و ن. س. شو کلا استاد دانشگاه دهلی، بی‌جا، شرکت افست سهامی عام.
- تاپار، رومیلا، ۱۳۸۷، *تاریخ هند*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، قم، ادیان.
- جلالی نایینی، سیدمحمدرضا، ۱۳۷۵، *هند در یک نگاه*، تهران، شیرازه.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۹۶، «تحلیل کد اخلاقی محبت در آیین کاتولیک»، *اخلاق پژوهی*، ش ۳، ص ۹۱-۱۱۰.
- الدنبرگ، هرمان، ۱۳۷۳، *فروغ خاور: زندگی، آیین و رهبانیت بودا*، ترجمه بدرالدین کتابی، چ سوم، تهران، اقبال.
- سادهاتیساه، ه.، ۱۳۸۶، *بودا و اندیشه‌های او*، ترجمه محمدتقی بهرامی حران، چ دوم، تهران، جامی.
- سوریا، داس، ۱۳۷۹، *بیداری بودای درون*، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران، مرداد.
- سوماناسیری، گالیله، ۱۳۸۳، *آموزه‌های بودا و کنفوسیوس*، ترجمه اکبر برخوردار، تهران، الهدی.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۹، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ هفتم، تهران، امیرکبیر.
- قرایی، فیاض، ۱۳۸۵، *ادیان هند*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- کریشنا، رادا، بی‌تا، *راه حق*، ترجمه رضا علوی، تهران، سروش.
- گواهی، عبدالرحیم، ۱۳۹۰، *فرهنگ توصیفی ادیان*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- منسکی، ورنر و دیگران، ۱۳۹۳، *اخلاق در تئوس دین جهان*، ترجمه محمدحسین وقار، چ سوم، تهران، اطلاعات.
- موحدیان عطار، علی و محمدعلی رستمیان، ۱۳۸۶، *درسنامه ادیان شرقی*، قم، کتاب طه.
- ناردو، دان، ۱۳۸۸، *هند باستان*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- نوری کوهبانی، مجتبی، ۱۳۹۹، «شرایط عامل اخلاقی از منظر امامیه و آیین کاتولیک»، *معرفت*، ش ۹، ص ۷۸-۶۷.
- هینلز، جان راسل، ۱۳۸۵، *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه ع پاشایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- یاسپرس، کارل، ۱۳۶۴، *بودا*، ترجمه اسدالله مبشری، چ دوم، بی‌جا، نقره.

Humphreys, Christmas, 1987, *THE Wisdom of Buddhism*, London, Curzon Press.

Prebish, Charles S & Damien Keown, 2006, *Introducing Buddhism*, London, Routledge.

Saddhatissa, H., 1976, *The Life of the Buddha*, London, Unwin Paperbacks.

Snelling, John, 1991, *The Elements of Buddhism*, Massachusetts, Element.

نوع مقاله: پژوهشی

ردپای اندیشه‌های بودایی در انگاره‌ها و آثار فرهنگی عصر ایلخانان

امیر فرحزادی / مربی و عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشکده علوم انسانی دانشگاه پیام نور تهران ایران

amirfarahzadi110@gmail.com  orcid.org/0000-0003-4954-9486

aghili@lihu.usb.ac.ir

سیداحمد عقیلی / دانشیار گروه تاریخ دانشکده علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

چکیده

آیین بودا در قرن هفتم هجری همراه سپاهیان مغول و در دوره دوم هجوم آنها به فرماندهی هلاکو وارد ایران شد. دین بودا دارای سه فرقه اصلی تیره‌واده (هینه‌یانه)، مه‌ایانه و وجریانه است. از زمان هلاکو به بعد، ایران یکی از مراکز مهم رشد و گسترش افکار بودایی بوده است و از آنجاکه بسیاری از ایلخانان مغول پیرو وجریانه بودند، سعی و تلاش فراوانی برای بسط دین بودایی به کار بردند و در اندک زمانی سیل بخشیان، لاماهای تبتی و راهبانان بودایی تبت، مغولستان، سرزمین اویغور و حتی هند به ایران سرازیر شد. آباق‌خان و ارغون در رواج دین بودایی تلاش فراوانی مبذول داشتند و در دوره آنان دین بودایی در ایران گسترش زیادی یافت. درباره حضور و نفوذ این آیین در ایران - دست کم در دوره حضور ایلخانان - تحقیقاتی انجام شده؛ اما هدف اصلی پژوهش حاضر واکاوی مؤلفه‌های اثرپذیر در فرهنگ ایرانی از آیین بودا در دوره تاریخی مورد بحث است. مقاله به شیوه توصیفی - تحلیلی مبتنی بر یک مطالعه تاریخی، به بازشناسایی ردپای مفاهیم آیین بودایی در آثار فرهنگی عهد ایلخانی می‌پردازد. دستاورد مهم پژوهش این بوده است که در تاریخ ایران عصر ایلخانی می‌توان در مواضع متعددی ردپای بودیسم را در آثار فرهنگی، نظیر نوشته‌های نخبگان و اندیشمندان علمی و ادبی، تصوف، معماری معابد و هنر نقاشی مشاهده کرد که این موضوعات تاکنون کمتر مورد توجه محققان واقع شده است. بدین لحاظ، رهیافت پژوهشی مقاله ارائه مصادیقی از این اثرپذیری انگاره‌های فرهنگی با مستندات تاریخی مبرهن است، که زوایا و افق‌های جدیدی را در پژوهش‌های تاریخ ادیان به روی محققان به تصویر خواهد کشید.

کلیدواژه‌ها: آیین بودایی، ایلخانان، معماری و معابد، هنر، ادبیات، تصوف، نخبگان فکری.

دین بودا دارای سه فرقه اصلی تیره‌واده (هینه‌یانه)، مه‌ایانه و وجریانه است. تیره‌واده در کشورهایمانند کامبوج، سریلانکا و برمه، و مه‌ایانه که بزرگ‌ترین فرقه بودایی است، در چین، کره و ژاپن (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۱) گسترش یافت. وجریانه که با نام‌های متنوعی چون لامائیسیم، تتریسیم بودایی و «آیین بودای تبتی» شناخته می‌شود، به معنای بودیسم اسرارآمیز به کار می‌رود و نماد قدرت جادویی تانتریسم هندی محسوب می‌شود، که برخلاف دیگر فرقه‌های بودایی، بر قداست و شخصیت زن به‌عنوان رب‌النوع تأکید دارد. این فرقه در تبت، نپال و مغولستان گسترش یافت و به‌رغم پیروان کمتر نسبت به دو فرقه پیشین، توجه زیادی را به‌لحاظ مبانی عقیدتی به‌سمت خود جلب کرده است (ناس، ۱۳۷۵، ص ۲۲۵). در الهیات آیین مه‌ایانه بودیسم، یک سلسله طولی از خدایان چیده شده است که در آغاز آن بودای نخستین قرار دارد و سپس بودای تفکر و مراقبه‌آمی‌تابه و پس از آن، خدای آوالوکیتا و در پایان نیز بودا (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۸). با پذیرش آیین بودایی در میان تعدادی از ایلخانان، عده زیادی از پیروان آیین بودا از سرزمین‌های چین و تبت و ایغور به ایران مهاجرت کردند. در دوران ایلخانان مغول، از آنجاکه بسیاری از آنان پیرو آیین بودایی بودند، تلاش فراوانی برای گسترش آیین بودایی به‌کار بردند و در اندک‌زمانی راهبان بودایی فراوانی از شرق و جنوب‌شرق آسیا به ایران سرازیر شدند. ایلخانان از بخشیان و راهبان بودایی به‌عنوان مشاور برای مناصب دیوانی و مذهبی و لشگری استفاده می‌کردند. بدین ترتیب، حضور تأثیرگذار بوداییان در حکومت مغول، به حمایت سیاسی ایلخانان از اندیشه‌های بودایی و نشر و ترویج آن و درنهایت، ساخت معابد بودایی زیادی در این دوره انجامید (صالحی، ۱۳۹۳).

اهمیت موضوع مقاله در این است که شناسایی و واکاوی مکان‌ها و فضاهای خاصی که از اندیشه و حضور بودیسم اثر پذیرفته‌اند، می‌تواند به‌عنوان یک پدیده سیاسی و فرهنگی دوره ایلخانی، ردپاهای متعددی از این اثرپذیری را در اختیار محققان این حوزه و اندیشه بشری قرار دهد تا راهگشای پژوهش‌هایی از زاویه و افق جدیدی شود. آنچه در ادامه این پژوهش می‌آید، بررسی و شناسایی نقش و تأثیر بودیسم در انگاره‌های فرهنگی عهد ایلخانی ایران است که نشانگر نفوذ اندیشه و نظریات بودیسم در جریان‌ها و مسلک‌های آیینی اسلامی و آثار فرهنگی این دوره است.

درباره پیشینه تحقیق باید گفت که برای شروع پژوهش حاضر، ما هیچ متن بودایی ایلخانی برای بررسی نداریم. زندگی بودا و بخش‌های مربوط به آن در کتاب جامع التواریخ، تنها متن مهم درباره مبحث آیین بودایی در دوره ایلخانی است که بیش از آنکه درباره این مکتب فکری اطلاعات به دست دهد، آن را به‌عنوان یک دستاورد و پدیده فرهنگی و سیاسی مطرح می‌کند. به‌عبارت ساده‌تر، کتاب جامع التواریخ در مورد نکات خوب دارما، کشمیری، تبتی، چینی و اویغوری، و بودایی‌گرایی در مورد حکمرانی ایلخانان

اطلاعاتی به دست خواننده می‌دهد؛ همچنین دربارهٔ معالجات پزشکی، کشاورزی و سایر امور و تخصص‌های مهم دربار ایلخانی، مانند مشاوره، اطلاعاتش مفیدتر است. در مورد آثار آیین بودایی در ایران، کتابی جامع یا تحقیقی به شکل مجزا و مستقل به این موضوع نپرداخته است. کتاب *بازتاب بودا در ایران و اسلام* (امین، ۱۳۷۸) صرفاً به تأثیرات آیین بودا در تصوف و ادبیات ایران توجه کرده است. همچنین کتاب *دین‌های جادهٔ ابریشم* (فولنس، ۱۳۸۵)، به دادوستدهای فرهنگی ادیان در منطقهٔ فرارودان در دورهٔ باستان می‌پردازد. *وزیری* (۲۰۱۲) در اثر خود، تعاملات و ارتباطات میان مسلمانان، به ویژه صوفیه و بوداییان را به بحث گذاشته و بر آن است که بوداییگری ایلخانان راه را برای وحدت و یگانگی بودیسم و تصوف هموار ساخته است؛ اما از آثار ملموس این همراهی گزارشی به دست نمی‌دهد. مقالاتی نظیر «ایلخانان بودایی ایران» (سعیداللهی، ۱۳۸۳)؛ «صوفیان و بوداییان» (ابوالبشری و ابراهیمی، ۱۳۹۴)، مطالبی دربارهٔ دیدگاه‌ها و تفکرات بوداییگری در دورهٔ ایلخانان را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند؛ اما هیچ کدام به موضوع شناسایی آثار آیین بودایی در ایران اشاره‌ای نداشته‌اند. کتاب‌ها و مقالات و حتی پایان‌نامه‌های دانشگاهی هم که به تاریخ مغولان و ایلخانان در ایران پرداخته‌اند، فقط به مناسبات سیاسی یا اعتقادات ایلخانان و احیاناً ارتباط با عقاید صوفیان به صورت کلی توجه کرده و از تمرکز بر دست‌نگاشته‌های آن دوره به الهام از آیین بودایی و حتی معرفی آن آثار بازمانده‌اند. *اشپولر* به اهمیت و همچنین دشواری‌های ردیابی آثار آیین بودا در ایران دورهٔ ایلخانی اشاره می‌کند و می‌گوید: اگرچه آیین بودا در دورهٔ اسلامی در «این سرزمین با معابد بودایی زاییده شد»، اما از بین رفتن متعاقب منابع بودایی و نویسندگان مسلمانی که قصد داشتند منکر تأثیر بودایی‌گرایی در سرزمین اصلی‌شان شوند، درک ما از آیین بودایی در ایران، به عنوان «یکی از تاریک‌ترین بخش‌های دورهٔ ایلخانیان» را تقریباً به صفر رسانده است (اشپولر، ۱۳۸۶، ص ۵۱). با در نظر گرفتن این مقدمه و پیشینه، سؤال پژوهشی مقاله این است که با وجود گزارش‌های تاریخی صریح از حضور این آیین در عهد ایلخانان، آیا می‌توان ردیابی از این آیین را در حوزه‌های فرهنگی این دورهٔ تاریخی مورد شناسایی و واکاوی قرار داد؟ فرض و دستاورد مهم پژوهشی مقاله آن است که در برخی از حوزه‌های فرهنگی دورهٔ ایلخانی می‌توان نشانه‌هایی از نفوذ این آیین را ملاحظه کرد. در آثار معماری (مطالعهٔ موردی در آذربایجان و خراسان)، در نوشته‌های نخبگان علمی این دوره، حتی در حوزهٔ ادبیات، هنر و تصوف، حضور و ردپای این آیین را می‌توان دریافت؛ حال آنکه به این موارد به صورت یک جریان مشخص و منسجم پرداخته نشده است. براین اساس، رهیافت پژوهشی این تحقیق، شناسایی حضور و نفوذ آیین بودا در حوزه‌های فرهنگی دورهٔ ایلخانی است که می‌تواند به عنوان یک پدیدهٔ فرهنگی مهم داده‌هایی را در اختیار محققان قرار دهد که دستاورد پژوهشی آن به مراتب چیزی بیش از ادراک ذهنی و انتظار ما از مطالب موجود خواهد بود.

۱. حضور فیزیکی و تأثیر مذهبی بوداییان بر دربار ایلخانان

آیین بودایی عصر ایلخانی پارچه‌ای بافته‌شده از نخ‌های بسیار بود. بوداییگری که از نظر سیاسی جاسازی شده بود، به‌آسانی وارد دربار ایلخانان شد. علاقه شخصی ایلخانان به آیین بودا موجب گردید که بوداییان زیادی از چین، تبت و سرزمین اویغورها به ایران روی آورند. با گسترش قلمرو مغولی در غرب مغولستان، ابتدا ترکان آسیای مرکزی و سپس ساکنان ماوراءالنهر و شرق خراسان بزرگ کم‌وبیش تحت نفوذ آیین بودایی قرار گرفتند؛ بخصوص که این منطقه وسیع، از گذشته‌های دور نیز پیوسته در معرض تهاجم فکری بوداییان قرار داشت. چون حکومت ایلخانی در ایالت آذربایجان تمرکز یافت و مراغه به پایتختی برگزیده شد، نفوذ بوداییان، غرب ایران را نیز فراگرفت (بیانی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵). از شش حکمران اولی ایلخانیان، پنج تن از آنها، بجز احمد تکودار، پیرو دین بودایی تبتی بودند. هلاکوخان خودش بودایی پر حرارت و متعصبی بود و به همین سبب فرمان داده بود که در خوی معبد بودایی بسازند (صفا، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۱۱۰). وی شخصاً با بخشیان (راهبان بودایی)، به‌ویژه لاماهای تبتی که در چین نیروی برتر به حساب می‌آمدند، بسیار حشر و نشر داشت؛ و بخشی‌ای به‌نام جنکلون، از مشاوران اصلی و یاران نزدیک وی به‌شمار می‌رفت و چون این خان علاقه‌ای مفرط به کیمیا داشت، کیمیگران را گرد می‌آورد و پول‌های هنگفت خرج کیمیگری می‌کرد؛ و بوداییان از این راه نیز بر نفوذ خود در دستگاه می‌افزودند (ر.ک: بیانی، ۱۳۷۹).

هلاکو و آباقاخان با روحانیون بودایی، به‌ویژه لاماهای تبتی، بسیار محشور بودند و عبادتگاه‌های بودایی ساختند و ثروت فراوان در آنجا جای دادند. معابد بودایی ظاهراً در سراسر ایران پراکنده بود. در این معابد، گروه کثیری از روحانیون بودایی ساکن بوده‌اند. نفوذ این روحانیان در فرمانروایان مغول شایان توجه بوده است (اشپولر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷). ارغون، جانشین آباقاخان، به کیمیا و نجوم و سحر و جادو، مثل غالب سلاطین مغول، عقیده‌ای راسخ داشت. از همین رو بخشیان در دستگاه او قرب و منزلتی تمام داشتند (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۲). بر این اصل و اساس است که نفوذ و قدرت روحانیون بودایی در دوره فرمانروایی ارغون به منتهای شدت رسید. ارغون به‌شدت تحت نفوذ روحانیون بودایی قرار داشت و در پایان حیاتش، گذشته از وزرا، تنها بخشیان را به حضور می‌پذیرفت (اشپولر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸). ارغون برای به‌دست آوردن راز کیمیا و داروی زندگی جاوید، به بخشیان توجه داشت و حتی آنان داروهایی برایش تجویز می‌کردند و وی را به چله می‌نشانند و گویا بر سر استعمال همین داروها، بیماری‌اش عود کرد و درگذشت (مؤلف ناشناخته، ۱۳۸۲، ص ۴۲۱).

ارغون به تحریک سعدالدوله سعی داشت کعبه را «معبد اصنام» سازد و بساط اسلام را بکلی برچیند. آیین بودا و یهود به بالاترین میزان نفوذ سیاسی خود رسیدند. در چنین جوئی، بزرگان مغولی به تبع خان و به‌تشیب بخشیان، گروه‌گروه به آیین بودا گرویدند و ایران در ظاهر به یک سرزمین بودایی تبدیل شده بود (بیانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۳۵). بسیاری از بخشیان و روحانیان بودایی به تخریب مساجد و مدارس پرداختند و حتی قصد داشتند اذان گفتن و اقامه نماز را منع کنند و مساجد را بیوت اصنام سازند (آق‌سرای، ۱۳۶۲، ص ۱۸۵).

نقشه‌های مربوط به حضور فیزیکی و دینی بودایی‌گرایی ایلخانی در آذربایجان و خراسان، جوامع بودایی را تا غرب آناتولی پرتراکم نشان می‌دهد. مهم‌تر آنکه، بوداییان با جوامع مسیحی و مسلمان همزیست بودند که این امر مقدمه‌ای برای توسعه متمایز آن، در محیط اجتماعی ایران است (بوسانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۹). در مواجهه با گسترش اولیه مغول، رهبران بودایی واقع در شمال، ابتدا با احتیاط و راهبردهای سیاسی مناسب در حال پیشروی بودند. هلاکو (۶۵۴-۶۶۳ق)، بنیان‌گذار ایلخانی، در مراسم مذهبی چان در داکینگ‌شو به سرپرستی پیشگوی بزرگ، *مدیون هایون*، شرکت کرد. هلاکو یک دهه قبل از عزیمتش به مناطق غربی در سال (۶۵۴ق)، برای نوسازی معبد داکینگ‌شو حمایت مالی کرد و مرتباً در جلسات مطالعه معابد شرکت می‌کرد. وقتی او منطقه را ترک کرد، به دنبال نعمات *هایون* برای کار خود بود (یون هوا، ۱۹۸۲). تماس‌های هلاکو با جوامع بودایی کشمیری، در اوایل کار وی آغاز شد و جریان‌های بودایی‌گرایی ایلخانی ادامه یافت. استادان کشمیری به سبب حفظ شکلی کاملاً تصفیه‌شده از بودایی‌گرایی، که هم به‌عنوان «سنت سوداگرانه و منطقی» و هم «آیین و عملکرد تانترا» شناخته شده بود، مشهور بودند (دیویدسون، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳). در اواخر دهه ۱۲۵۰م/۶۴۷ق، ازیان‌پا، محقق برجسته و راهب تبتی در شهر مرفه مالوت (شهری در پنجاب کشمیر)، از معبدی بازدید کرد که به توصیف وی، توسط پادشاه هلاکو ساخته شده بود. بعد از دومین حمله مغول به کشمیر در سال ۱۲۵۳م/۶۵۰ق، هلاکو غنیمت و کارگرانی را از این منطقه دریافت کرد. تماس‌ها نیز به شکل اطلاعات نظامی و سیاسی ادامه یافت. با تأسیس دربار *یوان* در خانبالیق (دادو) در سال ۱۲۷۱م، سرزمین‌های کشمیر که محل فرقه‌های مختلف بودایی بودند، بین هلاکو و مونگه تقسیم شدند. سرزمین‌های هلاکو را پانزده مکان خاص در منطقه تبت غربی، از جمله پادشاهی لاداخ، که محل فرقه «پاگ مو پروگا» بود، در نظر گرفتند که ایلخان‌ها به حامی آنها تبدیل شدند. گرچه تعداد خانواده‌های بودایی و جوامع علمی در این منطقه زیاد نبود، اما جذابیت فرهنگ بودایی کشمیر غربی همچنان به قوت خود باقی بود. برخوردهای اولیه ایران با آیین بودایی، در خراسان با مرکزیت بلخ در شرق ایران، از سده‌های دوم تا سوم، دژ بودایی ایران بود. هیچ چیز مشخصی از ویژگی‌های آموزه‌ای که بودایی‌گرایی ایرانی در این منطقه در قرون بعد، از حضور خود به‌جای گذاشته است، مشخص نیست (جوینی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹). ریچارد بویلر، که از دیگر محققان آیین بودایی در آسیای میانه و ایران است، در این خصوص اذعان می‌کند: «نوبهار در بلخ، آخرین بخش عملکرد آنچه در گذشته در یک سری از صومعه‌ها از باختر تا کردستان امتداد یافته بود، شکلی از بودایی را نمایان می‌ساخت» (بویلر، ۱۳۵۴). *ابن ندیم* (متوفی ۹۹۵ق) در کتاب *الفهرست* به بیست مکان مختلف بودایی، از سده‌های اول تا هشتم در منطقه باختر - بلخ، همچنین نشانه‌هایی از هنرهای بودایی کشمیری در قرن یازدهم اشاره می‌کند (ابن ندیم، ۱۳۶۹، ص ۸۲۴)؛ هرچند متأسفانه امروزه از این نشانه‌ها و مواضعی که *ابن ندیم* در کتابش آورده، اثری نمانده است. علاوه بر تأثیرات بودیسم در نحوه مملکت‌داری حاکمان مغولی،

به‌استناد منابع و داده‌های تاریخی، شاهد اثربخشی این آیین در رگه‌هایی از اندیشه‌ها و انگاره‌های فرهنگی نیز هستیم. توجه آیین بودا به فقر، زهد و ریاضت، که نهایت آن از میان بردن انانیت است، شباهت‌هایی را میان عارف و صوفی مسلمان و زاهد بودایی به‌وجود آورده است. برخی از این شباهت‌ها می‌تواند نشانه تأثیر این آیین بر تصوف اسلامی باشد. به‌ویژه با پیشینه کهن این آیین در شمال و شرق ایران از دوره سلوکی و اشکانی تا زمان فتوحات اسلامی، می‌توان احتمال داد که اعتقادات و سنن بودایی ابتدا در صوفیه خراسان انعکاس یافته و از طریق آن به تصوف اسلامی وارد شده است (زرین کوب، ۱۳۸۹، ص ۱۹). همچنین از دیگر عرصه‌های تأثیر بودیسم باید به اثرگذاری آن در حوزه فلسفه اسلامی و ادبیات فارسی و عربی اشاره کرد؛ چنان‌که آرا و نظریات فلاسفه بزرگی همچون صدرالمتألهین و سهروردی درباره موضوعاتی نظیر تناسخ و حرکت جوهری و تکرار اوضاع فلکیه، که برگرفته از افکار و اعتقادات بودیسم می‌باشد، و اشاره شعری چون مولوی و فردوسی در اشعار خود و ادبیات فارسی به دیدگاه‌های بودایی، و اظهارات صاحب‌نظران و اندیشمندانی همچون ابن‌تیمیه محدث اهل تسنن، و راجر بیکن کشیش و فیلسوف انگلیسی، به‌نیک‌ی بیانگر نقش و تأثیر آیین بودایی در افکار و نظرات این افراد است.

حال سؤالی که مطرح است، این است که در صورت وجود این فرایند قوی بودیسم دوره ایلخانی، در چه حوزه‌های فرهنگی ردپا و تأثیراتش را می‌توان ملاحظه کرد؟ البته در پاسخ به این سؤال، مطالعه ادامه همین مقاله ضروری است؛ ولی مقایسه یک مورد ذیل، پاسخی عاجل به این سؤال هم می‌باشد. در سرزمین‌های یوان، اصول اساسی اعتقاد بودایی، مفهوم تناسخ و نمادهای بودا، آموزه‌ها و موجوداتی آشنا بودند که به‌راحتی با تحولات تبت همراه بودند. آیین بودایی، در ایران قرن سیزدهم، مداخله‌ای چشمگیرتر به جامعه محلی داشت (ملکیان، ۱۳۹۷). جذاب بودن سوابق تصوف برای آیین بودایی، در شرق ایران و ادامه پیوندها با بودایی‌های کشمیری، پتانسیل تشدید فرهنگی را به‌وجود آورد (زرین کوب، ۱۳۸۹، ص ۶۵). به‌همین ترتیب، ترجمه‌های قرن هشتم متون بودایی، که توسط دانشمندان مسلمان آسیای میانه انجام شده، ادبیات عربی را درباره آیین بودا تولید کرده است؛ از جمله آثاری همچون *بالیوار و بوداساف* و کتاب *البود*. در قرن سیزدهم، اعراب مسیحی در شمال سوریه با الهام از سبک‌های کارگاه دست‌نوشته‌های معاصر تبریز، دست‌نوشته‌هایی مصور تولید کردند که به محبوبیت تجدیدشده این داستان‌ها از زندگی بودا کمک می‌کرد؛ اگرچه این دستاورد بزرگ، عمدتاً در زمان فتوحات مغول در سرزمین‌های اسلامی میراثی از بوداییان بود که از زمان رویارویی قبلی ایرانیان با آیین بودا، در دسترس بود (یوسف، ۲۰۰۹، ص ۳۷۰).

۲. آذربایجان و خراسان مهم‌ترین مراکز ترویج انگاره‌های فرهنگی و توسعه تجاری بودیسم ایلخانی

بسیاری از اقدامات عمرانی، فرهنگی و اجتماعی در آذربایجان دوره ایلخانی با تأثیر از فرهنگ بودایی به‌انجام می‌رسید. شناسایی برخی از زیرساخت‌هایی که بودایی‌گرایی ایلخانی موجب بنای آن آثار شده،

بسیار ارزشمند است. در قلمرو ایلخانی، تودهٔ سهند با قلعه‌های یازده هزار پا در جنوب تبریز، مدت‌ها بود که تنها گذرگاه مناسب در منطقه برای تجارت شرق به شمال و جنوب به شمال بود. با این حال مغول‌ها در سال ۵۶ هجری بغداد را ویران کردند تا جایگاه تبریز را در مجموعهٔ مراکز فرهنگی شهری که در حوالی اوراسیای مرکزی قرار داشت، تقویت کنند و مهم سازند. جغرافی دانان ایلخانی شهر جدید سلطانیه را که از زمان سلطنت ایلخان/رعون آغاز شده و در اصل با نام ارغونیا شناخته شده بود، در نقطهٔ مهم محور بین شاهراه غربی (بزرگراه امپراتوری غربی) و شاهراه شرقی (بزرگراه امپراتوری شرقی) قرار دادند. شاهراه غربی سلطانیه را از طریق تبریز به آناتولی، و شاهراه شرقی سلطانیه را از طریق ری و سبزوار به بلخ پیوند می‌دهد (نام‌هایی که نوبهار به آنها می‌دهد). بزرگراه امپراتوری جنوبی هم تبریز را از طریق سلطانیه به اصفهان و کرمان و با یک مسیر متناوب، از طریق شیراز به هرمز متصل می‌کند (مستوفی، ۱۳۶۲، ص ۵۶). *خواجه رشیدالدین فضل‌الله* در همین زمینه اظهار می‌کند: «... تبریز آن قدر پرجمعیت بود، به‌همراه ارغونیا به‌عنوان پایتختی، با قاهره برای مصر، رقابت می‌کند» (همدانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۸). منابع معتقدند که در این دوره، تبریز بهترین و بزرگ‌ترین شهر، در سراسر ایران و مرکز فکری با شهرت عالی بود. شخصی به‌نام *پزشک فرانک* در سال ۱۳۱۱م اظهار کرده است: «از آنجاکه در خدمت آن مرد بزرگ [رشیدالدین] پذیرفته شده‌ام، از طریق کرامات وی حقایق علمی را آموخته‌ام که هیچ چشمی ندیده است؛ هیچ گوش‌ی نشنیده است و هیچ کس تاکنون آنها را تصور نکرده است یا تصور نمی‌کند» (ولیدی طوغان، ۱۳۸۹، ص ۱۱). *خواجه رشیدالدین* با تأکید بر تنوع جامعهٔ روشنفکر، نه تنها پاسخ‌های خود را در مورد سؤالات به‌ثبت رساند، بلکه از علمای یهودی، مسیحی و بودایی نیز یاد کرد.

فعالیت‌های تجاری تحت حمایت ایلخانی رونق گرفت. شهر تبریز به محلی برای بازرگانانی که از شرق به غرب و از غرب به شرق می‌رفتند، تبدیل شد (پرایس، ۱۳۶۴، ص ۹۶). خراسان نیز دارای چنین اهمیتی بود. جاده‌های منتهی به خراسان، در این دوره مانند سایر مناطق پررونق دیگر در مسیر جادهٔ ابریشم، پررونق بود (گرای، ۱۹۴۰). این ثروت ارزشمند در خراسان، منبع ساخت و نگهداری اماکن بودایی، و در واقع بخش اساسی دیدگاه سیاسی اولیهٔ ایلخانان به این ایالت بزرگ بود. حتی سرزمین‌های حاشیهٔ امپراتوری به‌سمت ثروت و قدرت خراسان و آذربایجان کشیده شدند. موجودی پاپ در سال ۱۲۹۵م شامل ابریشم تولیدشده در آذربایجان و خراسان بود. *امپراتور رودولف چهارم هابسبورگ* در سال ۱۳۶۵م، در ابریشم بافته‌شده در تبریز بین سال‌های ۱۳۱۹-۱۳۳۵م (۶۱۶-۷۳۶ق) دفن شد. مورخ اقتصادی، *آ.پ. مارتینز*، خاطر نشان می‌کند که تجارت بین هند و سرزمین‌های اروپایی منبع اصلی درآمد ایلخانان بوده است. وی گفته است که «تجارت هند غرب لاتین باعث رونق ایلخانان بود». *ویرجیل سیوسیلتان* از تبریز به‌عنوان «غاز واقعی که تخم‌های طلایی گذاشته

است» یاد می‌کند، که علاوه بر مسیرهای شرقی - غربی از طریق شهر، «محصولات قفقاز و استپ‌های اوراسیا و جنگل‌ها از شمال وارد می‌شوند و از جنوب، کالاها از اقیانوس هند از طریق خلیج فارس و تنگه هرمز وارد می‌شوند». مشک از تبت و سنگ کریستال عالی از کوه‌های کشمیر، جزو کالاهای مخصوص سطح بالا بودند که از سرزمین‌های دور و از طریق دریا به بازارهای خراسان و تبریز وارد می‌شدند (بویل، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۲-۳۶). خود رشیدالدین در زمان حضور خود در دوره ایلخانان، بخش عمده‌ای از ثروت خود را در تجارت و در درجه اول منسوجات، سرمایه‌گذاری کرد؛ همان‌طور که اکثر همفکرانش در بین اشراف چین می‌کردند. بخش‌های زیادی از این دارایی، به‌طور مستقیم برای ساخت معابد و مجموعه‌های بودایی در سرزمین‌های ایلخانی استفاده می‌شد (همدانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰). تخمین زده می‌شود که طی سه دهه اول حکومت مغول در ایران، ایلخان‌ها نیمی از خزانه خود را برای تصاویر بودایی از جنس طلا و نقره در چندین سایت در سراسر آذربایجان و خراسان مصرف کردند. همین الگو، برای حمایت از دربار یوان، از آیین بودا، در تبت در نظر گرفته می‌شد. تن‌های طلا و نقره بالغ بر نصف هزینه‌های دولت یوان یا بیشتر، به‌علاوه ده‌ها هزار توپ پارچه ابریشم، دوران خلافت هنری فوق‌العاده و تخصص فنی اختصاص داده شده به فعالیت بودایی را ممکن ساخت (مستوفی، ۱۳۶۲، ص ۲۶). در سرزمین‌های یوان، که بازرگانان مسلمان شبکه‌های تجاری قدرتمندی را تشکیل داده بودند، با پشتیبانی امپراتوری یوان از صومعه‌های بودایی، سرمایه‌داران مسلمان به اقلیت آسیب‌پذیر تبدیل شده بود که اغلب با جناح‌های کنفوسیوس مغایرت داشت (بارکهاوزن، ۱۳۴۶، ص ۱۳۳). در دربار ایلخانان نیز، بودایی‌ها و نسطوریان اغلب متحد و توسط جناح‌های اشرافی نظامی حمایت می‌شدند؛ یک جبهه مخالف برضد مسلمانان تشکیل داده بودند. بعضی اوقات یهودیان در کنار بوداییان قرار می‌گرفتند (تسف، ۱۳۸۶، ص ۸۷). در ایران، بازرگانان و سرمایه‌داران مسلمان هنوز فرماندهی شبکه‌های غالب بر روی زمین را داشتند و حاکمان ایلخانیان مجبور بودند ضمن حمایت از رونق قابل توجه مؤسسات بودایی، برای روابط عادلانه مذاکره کنند. برای مثال، بازرگان برجسته، ملک‌الاسلام جمال‌الدین، ممکن است امتیازاتی را برای مذاکره از طرف بازرگانان خلیج فارس، برای مشتریانی که در هند احتمالاً مسلمان بودند، حفظ کرده باشد (مخدومی، ۲۰۰۸، ص ۳۵). با وجود این، جوامع بودایی جدید و قوی در ایران از صنعتگران، پیشه‌وران و دست‌اندرکاران، در مکان‌هایی مانند خوی و خراسان، طبیعتاً بازرگانانی را که به‌طور خاص به جوامع بودایی متصل بودند، جذب و پشتیبانی می‌کردند. با توجه به رقابت آنها و همچنین وابستگی متقابل به بازرگانان مسلمان، منطقی است که تصور کنیم شبکه‌هایی از بازرگانان و سرمایه‌داران بودایی وجود داشته است که جوامع بودایی مستقر در ایران را با جوامع بودایی اویغور یا کشمیری مرتبط می‌کرد. ثروت تجاری به‌دست‌آمده از طریق شبکه‌های تجاری مسلمان و بودایی باعث شد که آیین بودایی در غرب آناتولی دیده شود (پتروشفسکی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۸).

خلاصه کلام آنکه با پذیرش آیین بودایی در میان تعدادی از ایلخانان، عده زیادی از پیروان آیین بودا از سرزمین‌های چین و تبت و ایغور به ایران مهاجرت کردند. بوداییان در سراسر قلمرو ایلخانی (از تبریز و خراسان گرفته تا مناطق جنوبی ایران) بتکده‌های بودایی برپا کردند و به اجرای آیین مذهبی خویش پرداختند. تعدادی از ایلخانان نیز پیرو آیین بودا شدند و از مشاورت بوداییان بهره می‌بردند؛ چنان‌که هلاکو و آباقاخان در دربار تبریز، مشاوران بودایی در دربار خود داشتند. علاوه بر این، بوداییان در مناصب نظامی و حکومتی نیز به کار گرفته شدند؛ اما واکاوی نفوذ بوداییان در حوزه‌های فرهنگی دیگر دوره ایلخانی، مهم‌تر و جذاب‌تر است.

۳. ساخت معابد بودایی؛ تبلور عینی اندیشه و مفاهیم بودیسم دوره ایلخانی

در معماری، بوداییان سبک «گندهره» را پدید آوردند که در معماری خاورمیانه، به‌ویژه بلاد شام و آسیای صغیر، اثری ژرف بر جای نهاد. در ایران فعالیت ساختمان معابد بودایی، در خوی، تبریز، مراغه، تخت سلیمان و سلطانیه است. در تبریز یک نقاشی دیواری با پرتره ارغون می‌باشد (پتروشفسکی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۲). بنا به قولی، از آنجا که ایلخان‌ها از سبک زندگی عشایری پیروی می‌کردند، اماکن مذهبی بودایی آنان اغلب به شکل چادرهای کمپ پیچیده قابل حمل بود. اماکن مذهبی‌شان در مورد ساختارهای شهری نیز از سبک ساختمانی ثابتی برخوردار بود. معابد در هر مکانی ساخته می‌شدند و مبالغ زیادی برای آنها هزینه می‌شد. ریچارد فولتس اشاره کرده است که شکوفایی و تحول آیین بودا بیشتر ناشی از حمایت بازرگان‌های مسافری بود که به دیرها و بقاع بودایی بذل و بخشش می‌کردند. به این دیرها، «ویهاره» و به این بقعه‌ها که معمولاً بقایای جسد بودا را در آن نگهداری می‌کردند، «استوپه» می‌گفتند. اهمیت اقتصادی و دینی استوپه‌ها به دوره اسلامی کشیده می‌شود و تا امروز هم در افغانستان و آسیای مرکزی ادامه دارد. بقاع مشایخ صوفیه، مثل استوپه‌های پیش از آن، زیارتگاه و مراکز اصلی دین عامه مردم بودند. نماد این استمرار را می‌توان در علم‌هایی دید که روزگاری ایرانی‌های بودایی بالای استوپه‌ها می‌افراشتند و امروزه هم در آن منطقه همان علم‌ها زینت‌بخش قبه‌های بقاع صوفیه‌اند (فولتس، ۱۳۸۵، ص ۶۱).

آیین بودا - همان‌طور که برای همه آشکار شده بود - به اوج قدرت رسیده بود. آیین بودایی عصر ایلخانی را می‌توان از صومعه امضاشده توسط هلاکو تا تاریخ رسیدن‌الدین مشاهده کرد. پس از ساخت‌وساز معبد لابناگاکوت (در تبت)، هلاکو حامی مالی دومین مجتمع بودایی با کیفیت قابل مقایسه در آذربایجان (خوی) بود (همدانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۱۳). غارهای تپه رشتخانه (غارهای رصدخانه هیل) در نزدیکی مراغه (غرب تبریز)، احتمالاً نمونه‌های دقیق از ساختارهای غار بودایی بود. طرح‌های پناهگاه غارها در مراغه، شباهت‌های معماری با معابد بودایی در مناطقی از تورفان و افغانستان را نشان می‌دهد (مستوفی، ۱۳۶۲، ص ۸۷). سلطانیه، که توسط ارغون تأسیس و توسط پسرش /ولجایتو تکمیل شد، قلعه‌ای ساخته‌شده از سنگ تراشیده بود که به زیبایی شهرت داشت. ارغون مقبره خود را در آنجا قرار داد که اجتماع بودایی بزرگ در آن مکان برقرار بود (آزاد، ۲۰۱۱، ص ۲۲۹-۲۳۰). ارغون و ایلخان‌های

دیگر مرتباً از معبد آلانگ در نزدیکی سلطانیه، برای مراسم مذهبی تحت نظارت «بخشی» کشمیری استفاده می‌کردند. کاشی‌های کاوش‌شده در قونقور آلانگ و آنچه در کاشان ساخته شده، دارای نقوش چینی - بودایی مشابه چیزی است که در تخت سلیمان یافت می‌شود، که دارای نقوش اژدهاست و نشان‌دهنده اقتدار حامیان بودایی سلطنتی ایلخانان است. کاشی‌های کاشانی تخت سلیمان با نقوش خاص بودایی، مانند مجموعه‌ای از طرح‌های گل نیلوفر آبی ترین شده است. این مجتمع در تخت سلیمان توسط ایلخان/اباقا (۶۶۳-۸۰۶ ق) ساخته شد که یک کاخ تابستانی ایلخانی با اقامتگاه، خزانه‌داری و سالن‌هایی برای مخاطبان امپراتوری بود. ایلخانان در آنجا مراسم مذهبی را در مکان‌های فصلی خود برگزار می‌کردند (حافظ ابرو، بی‌تا، ص ۱۷۵). *خواجہ رشیدالدین* در مورد نفوذ گسترده بوداییان می‌نویسد:

ارغون‌خان به «بخشی» ارادت زیادی داشت و راه آنها را دنبال می‌کرد. او مدام از آنها حمایت می‌کرد. عمل بت‌پرستی که از آغاز اسلام به‌طور کامل از بین رفته بود، در زمان آنها دوباره ظاهر شد. آن گروه چنان قدرتمند شدند که در خراسان به‌عنوان فرماندار و فرمانده ارتش، ارغون معابد و بت‌های بزرگی را در خوشان بنا کرد و بیشتر اوقات خود را صرف مکالمه، غذا خوردن و آشامیدن با بخشیان، در آن معابد می‌کرد. اعتقادی که او به آن فرقه و عبادت او از بت‌ها داشت، غیرقابل توصیف بود» (همدانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۷۴).

در بلخ نیز زیارتگاهی بودایی به‌نام «نوبهار» (از واژه سانسکریت «ناوا - وی‌هارا» به‌معنای زیارتگاه جدید) وجود داشته است. ویرانه‌های این زیارتگاه تا اواخر قرن هشتم پابرجا بود (ذکرگو، ۱۳۷۵). در ادبیات فارسی، به‌ویژه در شعر، به این بنا اشاره‌هایی شده است (بلیتسکی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۵). همه این شواهد معماری نشان از حضور مؤثر آیین بودایی در فرهنگ ایرانی دارد. در ادامه، مقاله به سایر تأثیرات این آیین در حوزه‌های فرهنگی (نخبگان فکری، ادبیات، فلسفه، تصوف و نقاشی) پرداخته می‌شود.

۴. تأثیر اندیشه و مفاهیم بودیسم در عرصه هنر اسلامی دوره ایلخانی

یکی از مهم‌ترین نمادها و مظاهر فرهنگی که به‌وضوح می‌توان ردپای اندیشه بودیسم را در آنجا مشاهده کرد، حوزه هنر و بناهای تاریخی و هنری ساخته‌شده بر طبق سبک و سیاق مؤلفه‌ها و گزاره‌های بودایی است. در هنرهای نظیر هنر نگارگری و نقاشی شاهد تأثیر مظاهر هنری این آیین در نقاشی ایرانی و اسلامی هستیم. در قرون اولیه ظهور آیین بودا، به‌علت مخالفت این آیین با بت‌پرستی و نقش و نگار دنیوی و تحریم ترسیم صورت زن و مرد، بوداییان به هنر نقاشی و مجسمه‌سازی نمی‌پرداختند؛ اما به‌تدریج، در قرن اول میلادی، در میان پیروان آیین بودا ترسیم تصویر و ساختن مجسمه بودا، بخصوص در دوره کوشانی‌ها و در کیش مه‌ایانه رونق گرفت (راچپوت، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵). نفوذ فرهنگ و هنر هندی که در آن ترسیم خدایان مرسوم بود و نیز تأثیر هنر ایرانی برجای‌مانده از دوره آشوکا و همچنین پیکرنگاری رومی - یونانی که از طریق ایران به هند سرایت کرده بود، در مجسمه‌سازی بودایی در نواحی شمال غربی هند تا افغانستان در قرن

سوم و چهارم میلادی مؤثر بود (حکمت، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۳۳۸). در همین دادوستدهای فرهنگی و هنری بود که قوم اویغور، از اقوام تاتار که بودایی و مانوی و مسیحی بودند، نقاشی عهد ساسانی را از معلمان ایرانی خود اقتباس کردند و کتب و آثار و ابنیه مذهبی خود را با همان سبک تزیین نمودند.

این سبک نقاشی پس از استیلای مغول بر ترکستان شرقی، از طریق مغولان به چین رفت و پس از تغییراتی در عهد تسلط مغولان، دوباره به ایران بازگشت. بدین ترتیب، سبک نقاشی و تذهیب عهد مغول، تیموری و صفوی پدید آمد. البته برخی معتقدند که تأثیر هنر بودایی و مکاتب متأثر از آن بر نقاشی ایران، به پیش از دوره مغول می‌رسد (بینیون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۱). نفوذ هنر بودایی در نقاشی ایران در دوره ایلخانی از دو طریق تحقق یافت: یکی از طریق هنرمندان چینی که از سوی حکام مغول راهی ایران شدند؛ نظیر هنرمندانی که *ارغون* برای نقاشی دیوارهای معابد بودایی از آنها دعوت کرد؛ دیگری از طریق سفرهای هنرمندان ایران به چین؛ چنان‌که *غیاث‌الدین نقاش* همراه *سفیر شاهرخ تیموری* (متوفی ۸۵۰ق) به چین رفت. این هنرمند، احتمالاً بانی مجموعه نقاشی‌هایی است که اکنون در کتابخانه سرای استانبول موجود است (همان، ص ۹۳). در نقاشی‌های ایرانی، نمودهایی از فرهنگ و هنر بودایی دیده می‌شود؛ از جمله تصویر زیبارویانی با چشمان بادامی، ابروانی کمانی و لبخندی آرام‌بخش که نشانه اثرپذیری از شکل ظاهری بت‌های بودایی است. همچنین بسیاری از کتاب‌هایی که فرهنگ بودایی را منعکس می‌کنند، با نقاشی زینت یافته‌اند؛ از جمله نسخه‌های متعدد *کلیله و دمنه* و *انوار سهیلی*. در پاره‌ای از نسخه‌های *جامع التواریخ* نیز نقاشی‌هایی از داستان‌های حضرت محمد ﷺ و اصحاب او و *بودا* وجود دارد (ذکرگو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۴؛ ندوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵).

۵. ردپای بودیسم در تصوف و ادبیات فارسی و نخبگان فکری معاصر دوره ایلخانی

توجه آیین بودا به فقر، زهد و ریاضت، که نهایت آن از میان بردن انانیت است، شباهت‌هایی میان عارف و صوفی مسلمان و زاهد بودایی به‌وجود آورده است. برخی از این شباهت‌ها می‌تواند نشانه تأثیر آیین بر تصوف اسلامی باشد. بخصوص با پیشینه کهن این آیین در شمال و شرق ایران از دوره سلوکی و اشکانی تا زمان فتوحات اسلامی، می‌توان احتمال داد که اعتقادات و سنن بودایی ابتدا در صوفیه خراسان انعکاس یافته و از طریق آن به تصوف اسلامی وارد شده است (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۶۵). برخی عقاید سنن بودایی با تصوف اسلامی شباهت دارد. محققان با بیان شباهت‌های اتفاقات زندگی و تجارب برخی دیگر از مشایخ تصوف، همچون *علاءالدوله سمنانی* (۶۵۹-۷۳۶ق)، حشر و نشر وی با بخشیان درگاه *ارغون* و آگاهی وی از برخی اصطلاحات و مفاهیم دین بودایی را تحت تأثیر دین بودایی و شخص *بودا* می‌دانند. این پژوهشگران ترک دربار ایلخانی از سوی *علاءالدوله سمنانی* و زندگی زاهدانه وی را یادآور ترک کاخ سلطنتی توسط *بودا* می‌دانند؛ و سوسه شیطان در خلوت *سمنانی* را نیز یادآور تلاش ما را در جهت اغوای *بودا* دانسته‌اند (وزیری، ۲۰۱۲، ص ۱۲۹).

سمنانی در دیدگاه خود درباره موضوع تناسخ در اندیشه بودا و تأثیر آن در آیین تصوف، معتقد است که آثار بزرگان دین بودایی و هندوئیسم را خواننده و حقیقت آن را دریافته است؛ اما بخشیان معاصر وی این معانی را دریافته‌اند. وی بر آن است که منظور رهبران این آیین‌ها از نسخ، مسخ و فسخ، ناشی از تعلق روح به بدن انسانی، حیوانی و جمادی است و همه این موارد، متضمن تبدیل صفات سالک است (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۲۶۹-۲۷۰).

همچنین از دیگر تأثیرات آیین بودا در اندیشه‌های صوفیانه و عارفانه، حکایات مشهوری است که نخستین ریشه‌های آن را باید در داستان‌های آیین بودا و جینیسم جست‌وجو کرد. نمونه آن، داستان فیل و کوران است. این حکایت، از ادبیات هندی به آثار صوفیان ایرانی راه یافته و به بیان‌های مختلف و اهداف کمابیش مشابه، بیان شده است. دامنه نفوذ این حکایت تا به حدی بوده که جان هیک، پلورالیست مشهور معاصر، بارها در آثار خود مخاطبان را به آن ارجاع داده است (هیک، ۱۳۸۵، ص ۱۶۴). استادان معتدل صوفی در دربار ایلخان مورد استقبال قرار گرفتند. بدین گونه، در دربار ایلخانان یک منطقه امن ایجاد شد که صوفیان معتدل در حرکت ایلخان‌های تحصیل کرده بودایی به سمت اسلام نقش محوری داشتند. با این تصوف، اعضای نخبگان مغول می‌توانستند، جنبه‌های دانش بودایی خود را با اسلام مرتبط کنند و درعین حال تمایلات اولیه بودایی خود را رها نکنند (پرایس، ۱۳۶۴، ص ۹). پس از ظهور دین مبین اسلام، بودیسم به شکل ظاهری از این دیار رخت بریست؛ اما چنان‌که در جامعه‌شناسی دین گفته می‌شود، سنت‌های فرهنگی به‌سادگی و به‌سرعت از بین نمی‌روند؛ بلکه در فرهنگ جدید، به شکل‌های جدید بازتولید می‌شوند (دیویدسون، ۱۳۸۱، ص ۹۱) سنت و فرهنگ بودایی نیز از این قاعده مستثنا نیست و پاره‌ای از عناصر فرهنگی بودایی در اشکال و آموزه‌های اخلاقی، در بستر تصوف ایرانی متبلور و متجلی شد. صوفیان خراسان، هم به لحاظ جغرافیایی و هم به لحاظ فرهنگی متأثر از فرهنگ و عرفان بودایی بودند و شباهت‌های انکارناپذیر و چشمگیری بین بودیسم شرقی و صوفیسم خراسانی وجود داشت.

در نگاه بودا، شفقت جایگاه بسیار مهمی دارد. این دیدگاه معرفتی در باور و اعتقادات صوفیان نیز اثرگذار بوده است. در بررسی آثار مولوی، به‌طور خاص تجلی مفهوم مدارا و شفقت قابل مشاهده است. مولوی خودبزرگ‌بینی را یکی از اصلی‌ترین موانع مدارا می‌داند. خروج آدمی از دایره تنگ خودپرستی همان است و یکایک بنی‌آدم را من خویش شمردن و دوستدار بشریت شدن همان (مولوی، ۱۳۷۱، دفتر پنجم، ۲۶۶۵ و ۲۵۶۶). در آیین بودا، قانون کارما و اصل عمل و عکس‌العمل حاکم است؛ در دیدگاه مولانا نیز این امر ساری و جاری است: چیست احسان را مکافات ای پسر / لطف و احسان و ثواب معتبر (مولوی، ۱۳۷۱، دفتر دوم، ۲۵۶۹).

از دیگر حوزه‌های اثرپذیری آیین بودا در فرهنگ ایرانی، تأثیر در ادبیات فارسی، به‌ویژه ادبیات عرفانی، از جمله از طریق داستان‌های بودایی همچون *کلیله و دمنه*، *بلوهر و بوداسف*، *هزار افسانه*، *الف لیله و لیله*، *سندبادنامه* و... است. از جمله این داستان‌ها، حکایت گاوی است که بی‌خبر از قصد صاحب خود می‌چرد و خود

را برای سور و ضیافت فربه می‌سازد. این داستان که نخست در مجموعهٔ جانکه بودایی (حکایت‌هایی دربارهٔ وقایع نشست‌های پیشین بودا) آمده، در متون فارسی همچون *مرزبان‌نامه*، *شاهنامه فردوسی*، *دیوان ظهیر قاریابی* و *مثنوی مولوی* نیز انعکاس یافته است (مجتبایی، ۱۳۷۵، ص ۲۵). ستایش از بودا و ذکر یادگارهای بودایی نیز در ادبیات فارسی فراوان دیده می‌شود (همان، ص ۴۸۱): مثلاً *عنصری* (متوفی ۴۳۱ق) داستان *صنمی‌البامیان* / *ابوریحان بیرونی* (متوفی ۴۴۰ق) را که داستان دو بت بامیان (سرخ‌بت و خنگ‌بت) است، به فارسی منظوم ساخته است. *خاقانی* (متوفی ۵۸۲ق) نیز در اشعار خود از این دو بت بزرگ یاد می‌کند (خاقانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۹۷). شعرای دیگر چون *فرخی سیستانی*، *منوچهری*، *مسعود سعد سلمان*، *ناصرخسرو* و *جامی* نیز بارها به آثار بودایی در اشعارشان اشاره کرده‌اند (رشیدیاسمی، ۱۳۰۴). چنان‌که اشاره شد، در اشعار *مثنوی مولوی* متعلق به قرن هفتم هجری و *دیوان جامی* متعلق به قرن نهم هجری، بارها به مفاهیم بودایی اشاره شده است. همگی این نخبگان، معاصر یا کمی قبل و بعد از دورهٔ ایلخانان بوده‌اند. ذکر بت را که در ادب فارسی صوفیه و غیرصوفیه بارها به‌عنوان نمادی از زیبایی آرمانی به‌کار رفته است، برگرفته از نام بودا و تصویر بت‌های بودایی می‌دانند (خاقانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۹۷). *مکتبی شیرازی*، سرایندهٔ سده دهم، در منظومهٔ «کلمات علیّهٔ غراً» قریب ده تمثیل آورده، که یکی از آنها قصهٔ بوداست (رشیدیاسمی، ۱۳۰۴). در آثار نویسندگان متأخر و نخبگان فکری نیز گاه از بودا و سخنان او یاد شده است.

ابن‌تیمیه، دانشمند مکتب حنبلی اسلام، وقتی متوجه رویکرد و اندیشهٔ عقل‌گرایی در حکومت مغول شد، آن را به‌عنوان یک ویژگی منفی که دارای تشابه فکری با سکولاریسم است، تفسیر کرد. دانش او از بودایی ایلخانی، از طریق تماس گسترده با دربار ایلخانی و ملاقات مختصر با خود *غازان‌خان* حاصل شد. هنگامی که ایلخان *غازان* تبلیغ می‌کرد که پس از تصرف دمشق سیاست امان را صادر خواهد کرد، *ابن‌تیمیه* این رویه و سیاست را به‌عنوان مدرکی مبنی بر تداوم دفاع *غازان* از سیاست‌های مغول با الهام از اصول بودایی تلقی کرد. وی تصور می‌کرد که پیروان بودایی، ایلخانیان مشرک‌اند، که از مفهوم قانون مغول (یاسا) پیروی می‌کنند؛ یاسایی که توسط چنگیزخان ارائه شده و برخلاف قانون شریعت بود و بیشتر منشأ بشری داشت تا منشأ الهی (ابن‌تیمیه، ۱۳۷۱، ص ۲۴۱). دیدگاه‌های *ابن‌تیمیه* در جهان غرب، تا قرن‌های بعد، با نگرش مثبت به بعضی از مفاهیم بودایی، همچون دوستی و صلح در آیین تصوف، قلمداد می‌شد. *لاهوری*، دیگر اندیشمند مسلمان نیز در *دیوان* خود در سه قطعه شعر با عنوان «طاسین گوتم» خواسته است عقاید و آرای بودا را دربارهٔ هستی و جهان بیان کند. *ملک‌الشعرا* *بهار*، شاعر قصیده‌سرا نیز در قصیدهٔ فلسفی خود، از بودا و سخن او دربارهٔ هستی و رنج سخن می‌گوید.

محمد *حجازی*، از نویسندگان معاصر، در قطعه‌ای ادیبانه، گفت‌وگوی بودا و یکی از شاگردان وی به‌نام *پورنا* را آورده که نتیجهٔ این گفت‌وگو، سپاسگزاری در مقابل هرگونه خشونت است. در آثار صادق *هدایت* نیز

اندیشه‌های بودا/ انعکاس یافته است. در مشهورترین اثر او، *بوف کور*، که نخست در هندوستان چاپ شده است، اشاره به نیروانای بودا را می‌توان یافت (اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۲۹۷). در فواید گیاه‌خواری، علاقه و استاد *هدایت* به آیین بودا آشکار است. وی در داستانی به نام «آخرین لیخند» که زوال‌نامه تمدن ایرانی بودایی خراسان بزرگ است، به نقل جملاتی از بودا می‌پردازد و اندیشه بودا و *تسوپنه‌هور*، فیلسوف آلمانی، را به هم می‌آمیزد و فلسفه بودا را همان فلسفه موج یا پایداری و در گذر بودن همه هستی و شکل‌ها، و نیروانای او را همان «نیستی جاویدان» می‌داند (هدایت، ۱۳۰۷، ج ۱، ص ۲۹-۳۱). در ادبیات عربی، گذشته از *ابان بن عبد الحمید* که داستان زندگی بودا را به نظم درآورد، در پاره‌ای دیگر از اشعار عرب به احوال بودا و تمثیل‌هایی که در سرگذشت او آمده، اشاره شده است؛ از جمله، *ابوالعتاهیه* در سروده‌های خود، از شیوه بودا در ترک پادشاهی و انتخاب فقر و درویشی، با لحنی ستایش آمیز یاد کرده است؛ تاجایی که برخی احتمال داده‌اند که او بودایی بوده باشد. در پاره‌ای از اشعار او نیز مضامینی از پندهای کنفوسیوس دیده‌اند (ابوالعتاهیه، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۰۵). *ابوالعلاء معری* نیز مانند بوداییان و دیگر هندوان، از بازگشت جسم به خاک و روح به هوا سخن گفته است (معری، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۵۷).

۶. بودیسم در اندیشه و آثار نخبگان فکری اروپایی معاصر دوره ایلخانی

یکی از شخصیت‌های پژوهشگر اروپایی در زمینه تاریخ آیین بودا، متفکر برجسته فرانسوی، *راجر بیکن* است. بخش اعظم درک بیکن، از جامعه و آداب و رسوم مغول، ناشی از نوشته‌های *ویلیام روبروک*، یک فرانسیسکن فنلاندی است که در سال (۱۲۵۵م/۵۲۲ق)، پنج سال قبل از ساخت مجتمع بودایی ایلخانی، در لاتساگوت به دربار خان بزرگ در قراقروروم سفر کرد. مشاهدات روبروک در مورد آیین بودا، در شرق ترکستان و مغولستان بود. با وجود این، تا سال ۱۲۷۰م/۶۶۷ق هنگامی که بیکن کتاب *Opus Majus* (اثر بزرگ) را نوشت، دربار تبریز در تصور اروپاییان، بر جهان مغول مسلط بود و معبد عجیب و غریب بودایی ایلخان‌ها، در حال جابه‌جایی بود. آذربایجان، ویترونی برای عملکرد بودایی و فرهنگ آنان بود. بازرگانان و متصدیان لاتین، که در دریای سیاه مشغول کار بودند، از طریق مسیر زمینی و اطراف دریاچه وان، در مجاورت مجتمع خیره‌کننده بودایی در معبد لابناساگوت در تبریز، سرمایه‌گذاری کردند؛ جایی که کشیش‌های لاتین، کلیسای جامع و دفاتر تأسیس کرده بودند. روبروک اولین اروپایی دوره مغول بود که اطلاعات مفصلی درباره آیین بودایی به دست آورد (بیکن، ۱۹۶۲، ص ۳۸۶).

همان زمان، *راجر بیکن* گزارش‌های *ویلیام روبروک* را با اشتیاق فراوان خواند و در کتاب *اثر بزرگ* به یافته‌های روبروک اشاره کرد. بیکن هرآنچه از روبروک آموخته بود، به آگاهی‌هایش از دربار تبریز منتسب کرد. وی با صراحت به این اثرپذیری اذعان کرد و اظهار نمود: «من این کتاب [گزارش‌های روبروک] را با دقت بررسی کرده‌ام و با نویسنده آن مشورت کرده‌ام و به همین ترتیب با بسیاری از دیگر افراد که مکان‌های شرق و جنوب را کاوش کرده‌اند،

همکار شده‌ام». در بحث بیکن، به مغول‌ها اشارات فراوانی شده است. هدف وی ادغام گزارش‌های قبلی روبروک و کارینی [سیاح اروپایی دوره ایلخانی] در چشم‌انداز جدید دانش جهان است. دانش بیکن از آیین بودا باعث شد که وی آن را در میان شش سنت بزرگ عقلانی جهان قرار دهد. وی ادعا کرد که منبع نهایی قدرت مغول، قدرت نظامی آنها نیست؛ بلکه علم، فلسفه و نجوم آنهاست. از نظر وی، دستور زبان‌های متعدد دربار ایلخانی به یک سکوی رقابت در امور مذهبی و سایر موارد تبدیل می‌شد. همچنین دانش آنها به هنرهای جادوگری، از جمله کیمیاگری، از نظر بیکن یک گفتمان عقلانی بود (همان، ص ۳۸۶-۳۸۸).

رامون لول، مبلغ و همکار فرانسیسکان نیز سعی در نظارت بر عملکرد ایلخانان داشت و چشم او به تبریز بود. بیکن و *لول* عملکرد ایلخانیان در ترویج گفت‌وگو را یک عنصر پویای قدرتمند می‌دانستند که اروپایی‌ها می‌توانستند از این مزیت استفاده کنند. بیکن و *لول* هر دو معتقد بودند که پاپ و دانشگاه‌های اروپا برای ادامه گفت‌وگوهای مذهبی مؤثرتر و مسالمت‌آمیز، باید به مطالعه عرب‌ها و مغول‌ها ترغیب شوند. اگرچه دانشمندان لاتین از اوایل قرن دوازدهم شروع به کشف آموزه‌های بسیار ارزشمند عربی کرده بودند، اما تا قرن سیزدهم روش استدلال بازگشتی بودایی آسیای میانه به گفتمان علوم طبیعی در میان روشنفکران لاتین ورود پیدا نکرد (همان، ص ۷۹). *لول* در کتابش *غیریهودی* پیرامون گفت‌وگوی یک مسیحی، یهودی و یک مسلمان با غیریهودی، از بت‌پرستی به عنوان سؤالی یاد کرده که یک ایمان ارجح بوده است. در درون مسیحیت، این چشم‌انداز منحصربه‌فرد بود. *لول* به شدت پیشنهاد تبادل فرهنگی بین مغول‌ها و فرهیختگان فرانسیس را برای ترویج یادگیری صلح‌آمیز و گفتمان عقلانی که بوداییان در تفکراتشان بدان پایبند بودند؛ دنبال می‌کند (همان، ص ۷۹۰).

مارکو پولو نیز در سفرنامه خود به این موضوع اشاره می‌کند. *پولو* در هنگام بحث درباره دین بودا، از واژه مغولی «بورکان» به معنای «الهی» در اشاره به بودا استفاده کرد. دیدگاه او درباره آیین بودا، قابل مقایسه و هماهنگ با مفاهیم مسیحیت بود. وی اظهار داشت که «یوگی‌های هندی» قسمت‌های مختلف بدن خود را با احترام فراوان مسح می‌کنند؛ مانند مسیحیان که از آب مقدس استفاده می‌کنند؛ و مطمئناً اگر بودا مسیحی بود، می‌توانست یک قدیس بزرگ برای پروردگار عیسی مسیح باشد (پولو، ۱۳۵۰، ص ۲۸۱). ذهنیت باز *پولو*، حتی به مفهوم تناسخ نیز رسید. تناسخ‌های مختلف و برخورد با حیوانات در داستان‌های بودایی - مسیحی، که بسیاری از آنها در ابتدا به سربانی ترجمه شده و با عناصر بودایی و مسیحی آمیخته بودند، همگام با تحولات قرن سیزدهم میلادی و ورود این نمایندگان اروپایی به دربار تبریز و تداعی این مفاهیم بودایی در آنجا، علاقه‌مندی به تطبیق این ردپاها را تشدید می‌کرد (پولو، ۱۳۵۰، ص ۲۸۳).

نتیجه‌گیری

در دوران ایلخانان مغول، به‌ویژه از زمان هلاکو به بعد، ایران یکی از مراکز مهم رشد و گسترش افکار بودایی در غرب آسیا بوده است. از این رو در اندک‌زمانی سیل بخشیان، لاماهای تبتی و راهبان بودایی از چین، تبت،

سرزمین اویغور و حتی هند به ایران سرازیر شد. آیین بودایی ایلخانی، حضور مغول در ایران را مشروعیت بخشید و در عین حال ردپای فکری از خود بر جای گذاشت که توجه نخبگان فکری را به شناخت مفاهیم بودایی در ابعاد مختلف برانگیخت و موجب واکنش‌های متنوعی شد. تأثیر و ردپای فکری آیین بودایی تدریجاً، که مغولان با خود به ایران آوردند، بر انگاره‌های فرهنگی و باورهای آیینی و فکری ایران عصر ایلخانی، رهیافت‌های جدید پژوهشی، به‌ویژه در حوزه‌های فرهنگی - که کمتر به آن پرداخته شده است - ایجاد می‌کند. درخشش بودیسم در سرزمین ایران در دوره ایلخانی، یک پدیده نوین در تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران، دست‌کم در آذربایجان و خراسان بود. آیین بودایی ایلخانی به‌مدت تقریباً چهل سال، از طریق ارتباطات سیاسی و علمی، سطح حمایت قابل توجهی داشت و به‌عنوان ایدئولوژی اولیه امپراتوری مغول با دستاوردهای متنوع بین‌قاره‌ای عمل می‌کرد. مهم‌تر آنکه پدیده‌های فرهنگی متأثر از بودیسم ایلخانی، فراقاره‌ای و بین‌المللی بوده است. به‌عبارت‌دیگر، حضور آیین بودا در ایران دوره ایلخانی، علاوه بر ایجاد انگاره‌های فرهنگی ملموس، همچون معماری معابد و هنر نقاشی، در پیدایی پدیده‌های فکری برجسته در حوزه ادبیات و تصوف، به‌عنوان جریان‌های فرهنگی غیرملموس نیز قابل شناسایی و ردیابی است. نتیجه آنکه حضور مفاهیم بودایی در حوزه‌های مختلف دوره ایلخانی، گذرگاه بی‌نظیری در تاریخ ایران در ساختن دنیایی جدید و طرح اندیشه‌های نوین، در اذهان نخبگان فکری آن دوره (مسلمان نظیر ابن‌تیمیه و اروپایی نظیر بیکزن) و حتی دوره‌های تاریخی بعد از ایلخانی، موجب شد. مصداق این سخن آنکه می‌توان حضور مفاهیم بودایی را در عرصه‌های فکری و عقیدتی متفکران ادوار تاریخی بعد ردیابی کرد. در آثار فیلسوفان اسلامی بارها آرایه‌ای متناسب به *بودا* (با نام *بوداسف* و *یوداسف*) مطرح گردیده و گاهی این عقاید تأیید و ترویج شده است. ازجمله این نخبگان فکری، *صدرالمتألهین* است که عقیده به تناسخ را به *یوداسف* نسبت می‌دهد. نظریه *صدرالمتألهین* در باب حرکت جوهری و تجدید امثال نیز، با خلق مدام در آیین بودیسم، که براساس آن، هر چیز لحظه‌به‌لحظه تجدد می‌یابد و هستی در هر لحظه چیزی مطلقاً نو است، مشابهت دارد.

منابع

- آق‌سرای، محمدبن محمد، ۱۳۶۲، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخبار*، تصحیح عثمان توران، تهران، اساطیر.
- ابن تیمیه، احمدبن عبدالحلیم، ۱۳۷۱، *المنهجه فی الحدیث*، به اهتمام الیاس قاسموف، قم، مرکز چاپ و نشر.
- ابن ندیم، محمدبن اسحاق، ۱۳۶۹، *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران، دنیای کتاب.
- ابوالبشری، پیمان و آ. ابراهیمی، ۱۳۹۴، «صوفیان و بوداییان»، *نقد کتاب تاریخ*، ش ۸، ص ۳۸-۳۹.
- ابوالعناهیة، خلیل شرف‌الدین، ۱۹۸۷م، *من الرقص الی القبول*، بیروت، بی‌نا.
- اشپولر، بارتولد، ۱۳۸۶، *تاریخ ایران مغول*، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، علمی و فرهنگی.
- اقبال آشتیانی، عباس، ۱۳۸۸، *تاریخ مغول*، تهران، امیرکبیر.
- اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۴۳، *کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری*، مقدمه و شرح احوال و تفسیر کامل، تهران، سروش.
- امین، سیدحسن، ۱۳۷۸، *بازتاب بودا در ایران و اسلام*، تهران، میرکسری.
- بارکهلوزن، یواخیم، ۱۳۴۶، *امیراطوری زرد چنگیزخان و فرزندانش*، ترجمه اردشیر نیکپور، تهران، کتابفروشی زوار.
- بلنیتسکی، الکساندر، ۱۳۷۱، *خراسان و ماوراءالنهر (آسیای میانه)*، ترجمه پرویز ورجاوند، تهران، بی‌نا.
- بنکتی، ابوسلیمان داوودبن ابوالفضل، ۱۳۶۹، *تاریخ بناکتی*، ترجمه جعفر شعار، تهران، انجمن آثار ملی.
- بوسانی، الساندرو، ۱۳۸۳، *ایرانیان از کهن‌ترین روزگاران تا سده بیستم*، ترجمه مریم صیرفی، تهران، طلوع.
- بویل، جی آر، ۱۳۸۳، *تاریخ کمبریج (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی ایلخانان)*، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
- بویلت، ریچارد دلبیو، ۱۳۵۴، «نو بهار و بقای بودیسم ایران»، ترجمه محمدحسین قار، *مطالعات فارسی*، ش ۱۴، ص ۱۴۴-۱۴۷.
- بیانی، شیرین، ۱۳۷۹، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بینیون، لورنس، ۱۳۶۸، *سیر تاریخ نقاشی ایرانی*، ترجمه محمد ایرانمنش، تهران، بی‌نا.
- پرایس، کریستین، ۱۳۶۴، *تاریخ هنر اسلامی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی.
- پطروشفسکی، ایلیا پائولوویچ، ۱۳۶۶، *دولت در عهد ایلخانان*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، اطلاعات.
- پولو، مارکو، ۱۳۵۰، *سفرنامه مارکوپولو*، ترجمه حبیب‌الله صحیحی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- تسف، ولادیمیر، ۱۳۸۶، *نظام اجتماعی مغولان*، ترجمه شیرین بیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوینی، علاءالدین عطاملک، ۱۳۷۴، *تاریخ جهانگشای*، تصحیح محمد قزوینی، تهران، علمی فرهنگی.
- حافظ ابرو، بی‌تا، *مجمع التواریخ السلطانیة*، نسخه ملک، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۸۸، «حقیقت غایی در آیین بودا»، *معرفت ادیان*، سال اول، ش ۱، ص ۹۹-۱۱۶.
- حکمت، علی اصغر، ۱۳۳۷، *سرزمین هند*، تهران، امیرکبیر.
- خاقانی، بدیل‌بن علی، ۱۳۶۹، *دیوان خاقانی*، تهران، ضیاءالدین سجادی.
- دانشنامه جهان اسلام*، ۱۳۸۹، ذیل مدخل «بودا»، تهران، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دیویدسون، ریچارد میلر، ۱۳۸۱، *آیین بودا*، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، امیرکبیر.
- ذکرگو، امیرحسین، ۱۳۷۵، «از بودا تا بت: تأملی در سیر پیدایش شمایل‌گری در هنرهای بودایی»، *نامه فرهنگ*، سال ششم، ش ۲، ص ۱۳۷-۱۵۳.
- راجپوت، الله‌بخش، بی‌تا، *فرهنگ پاکستان در ادوار قبل از مسیح* (مجموعه مقالات)، کراچی، بی‌نا.
- رشیدیاسمی، غلامرضا، ۱۳۰۴، «و کلمات علیه، مکتبی شیرازی»، *آینده*، سال اول، ش ۱، ص ۵۰-۵۱.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۹، *تصوف در ایران*، تهران، امیرکبیر.
- سعدالاهی، ا.، ۱۳۸۳، «ایلخانان بودایی ایران»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۸۱، ص ۵۴-۵۹.

سمنانی، احمدبن محمد علاءالدوله، ۱۳۶۲، *چهل مجلس، یا رساله اقبالیه*، تحریر امیر اقبالشاهن سابق سجستانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران، کتابسرای حکمت.

صالحی، کوروش، ۱۳۹۳، «جایگاه بوداییان در ساختار حکومت ایلخانیان، پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال چهارم، ش ۱، ص ۷۷-۹۳. صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۵، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، فردوس.

فولتس، ریچارد، ۱۳۸۵، *دین‌های جاده ابریشم*، ترجمه عسگری پاشایی، تهران، فراروان.

مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۷۵، *داستان‌های بودایی در ادبیات فارسی: داستان گاو نادان*، تهران، ایندو ایرانیکا. مستوفی، حمدالله، ۱۳۶۲، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.

معری، احمدبن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *لوزم مالایلمزم: اللزومیات*، بیروت، بی‌نا.

ملکیان، اسدالله، ۱۳۹۷، «آیین بودایی در دوران اسلامی»، *تاریخ پژوهی*، ش ۷۵، ص ۱۲۵-۱۳۳.

مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۱، *مثنوی معنوی*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

ناس، جان، ۱۳۷۵، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.

مؤلف ناشناخته، ۱۳۸۲، *کنز الفوائد فی تنوی الموائد*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.

ندوی، محمدبن اسماعیل، بی‌تا، *تاریخ الصلوات بین الهند والبلاد العربیه*، بیروت، بی‌نا.

ولیدی طوغان، زکی، ۱۳۸۹، *سندی در رابطه با روابط فرهنگی بین ایلخانیه و بیزانسی‌ها*، ترجمه علی کاتبی، تهران، دائرةالمعارف اسلامی.

هدایت، صادق، ۱۳۰۷، *فوائد گیاه‌خواری*، برلین، بی‌نا.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۷۹، *جامع التواریخ*، تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، البرز.

هیگ، جان، ۱۳۸۵، *میان نسک و ایمان*، ترجمه ادیب فروتن، تهران، مرکز.

Azad, Arezou, 2011, "Three Rock-Cut Cave Sites in Iran and Their Ilkhanid Buddhist Aspects Reconsidered", in Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim, eds., *Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes*, Surrey, UK, Ashgate Publishing.

Bacon, R., 1962, *Opus Majus*, 1289 v. 1, p. 287-323, 385-388; v. 2, p. 789-806.

Gray, Bazil, 1940, "The influence of Near Eastern Metal work on Chinese Ceramic", *Transaction of oriental Ceramic socie*, N, 5, p. 34-42.

Makhdomi, Habib, 2008, *An Atlas of the Mughal Empire*, Delhi.

Vaziri, Mostafa, 2012, *Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences*, United States, Palgrave Macmillan.

Yunhua, Jungeon, 1982, "Islamicised Pseudo-Buddhist Iconography in Ilkhanid Royal Manuscripts", *Persica*, N. 20, p. 91-154.


Yusuf, Imtiyaz, 2009, "Dialogue between Islam and Buddhism through the Concepts of Ummatan Wasatan (The Middle Nation) and Majihima-Patipada (The Middle Way)", *Islamic Studies*, N. 48, p 367-394.

نوع مقاله: پژوهشی

پرستشگاه در سنت زرتشتی و بودایی

سعید گراوند / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

geravand_s@yahoo.com

 orcid.org/0000-0001-8566-7792

Azam. sahebi65@yahoo.com

اعظم صاحبی / کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

mofzarisama95@gmail.com

سمانه مظفری / کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۴

چکیده

پرستشگاه و فضای قدسی، یکی از مباحث بنیادین در بین ادیان گوناگون است که تبیین و تحلیل ابعاد آن، از جهات مختلفی همواره قابل بحث است. ضرورت و اهمیت پرستشگاه از آنجا ناشی می‌شود که به‌هرروی از همان آغاز حیات آدمی همواره در کوشش بوده است تا بتواند فضایی معنوی برای ارتباط با عالم ماوراء را بنیان نهد. جایگاهی مقدس که در ادیان مختلف از آن به‌عنوان مرکز عالم و نقطه اتصال با معبود سخن رفته است. دو آیین زرتشت و بودا، اگرچه در مبانی، فرهنگ و جهان بینی و اصول اعتقادی با یکدیگر تفاوت دارند، در تعالیم اخلاقی و برخی آموزه‌ها و مناسک دارای نقاط اشتراک‌اند. از جمله نقاط مشترک در دو سنت زرتشتی و بودایی می‌توان به حضور پرستشگاه و قداست آن اشاره کرد. پرستشگاه در دو سنت زرتشتی و بودایی، از آنجاکه امر مقدس را به‌ظهور می‌رساند، قداست می‌یابد. در دو سنت زرتشتی و بودایی، این اعتقاد ریشه دارد که انسان تنها در این فضا می‌تواند با جهان دیگر، یعنی جهان خدایان و نیاکان، ارتباط داشته باشد. زرتشتیان و بوداییان در پرستشگاه، مناسک و آیین‌های قدسی خود را برگزار می‌کنند. به‌بیانی دیگر، در دو سنت زرتشتی و بودایی، این اندیشه حضور دارد که در فضای قدسی پرستشگاه، اجرای آیین‌های مقدس، شیوه‌های درست هدایت و تربیت معنوی تحقق می‌یابد و گذار از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر در حیات معنوی امکان‌پذیر می‌شود. افزون بر این، در سنت زرتشتی و بودایی از طریق حضور در پرستشگاه است که با ارائه احکامی قانونمند، زمینه مطلوب برای تقلیل رنج و خشنودی ایزدان فراهم می‌شود. روش تحقیق در این پژوهش توصیفی - تحلیلی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: پرستشگاه، سنت زرتشتی، بودیسم، هیئنه‌یانه، فضای قدسی، قداست.

در مشرق‌زمین یکی از سنت‌هایی که پرستشگاه و فضای قدسی در آن اهمیت و جایگاه قابل ملاحظه‌ای دارد، سنت زرتشتی است. زرتشتیان پرستشگاه و معبد قدسی خود را «آتشکده» می‌نامند. آنان در واقع پرستشگاه و معبد قدسی را مکان مقدسی تفسیر می‌کنند که در آن، ناپاکی‌ها و پلیدی‌ها سترده می‌شوند و وصلت میان زمین و آسمان در آن رخ می‌نماید (پوردادو، ۱۳۷۵، یسن ۱). در همین مکان و فضای قدسی است که به‌تعبیر نیبرگ، زرتشتیان مناسک و آیین‌های قدسی خود را برگزار می‌کنند (نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷).

بودیسم هینه‌یانه‌ای / تراواده‌ای نیز یکی از سنت‌هایی است که پرستشگاه و فضای قدسی در آن اهمیت و جایگاه قابل ملاحظه‌ای دارد. اغلب مراسم بودایی با پناه بردن به سه گوهر (Triratna) آغاز می‌شوند. در تفکر بودایی، سومین گوهری که به بودا و دهرمه (اسکوراپسکی، ۱۹۸۰، ص ۱۷) افزوده شد، «سنگهه» یا انجمن راهبان بودایی است. واژه «سنگهه» اسمی مشترک است که در زبان سنسکریت و پالی به‌معنای گروه و انجمن مقدس است (بی‌چرت، ۱۹۸۶، ص ۳۶). هر رهرو بودایی باید به سنگهه باور داشته باشد و به آن پناه ببرد. در بودیسم هینه‌یانه‌ای، مقصود از ایجاد پرستشگاه، حفظ کلام بودا، انتشار مواظ و تعالیم بودایی، اجرای آیین‌های مقدس و شیوه‌های درست هدایت و تربیت معنوی است تا با ارائه احکامی قانونمند، از طریق آن، زمینه مطلوب برای تقلیل رنج و نیل رهروان بودایی به نجات و رستگاری فراهم شود (داسگوپتا، ۱۹۵۰، ص ۱۴؛ کبرول، ۱۹۱۶، ص ۱۷)؛ زیرا حضور در پرستشگاه و انجمن مقدس بودایی موجب می‌شود که افراد از دنیای سرشار از رنج جدا شوند و زمینه رشد فضایل اخلاقی و قدوسیت را در خود پرورش دهند و از موهبت فیض بودایی در زندگی خود برخوردار شوند.

بوداییان بر این باورند که خود *شاکيامونی*، بنیان‌گذار انجمن مقدس بودایی (پرستشگاه) بوده است. بنا بر متون پالی، بودا بعد از اینکه زیر درخت بدهی به اشراق رسید، نزد پنج مرتاضی رفت که پیش از آن مدتی با آنها به ریاضت پرداخته بود و نخستین موعظه‌اش را در بنارس، در باغ غزالان، برای آنها بیان کرد. بوداییان این روز را تاریخ تأسیس پرستشگاه می‌دانند (برتون، ۱۹۹۳، ص ۷۱). روز بعد، شمار دیگری از راهبان جوان که آنها نیز مشتاق پیوستن به جمع پیروان بودا بودند، به آنها ملحق شدند. به‌این ترتیب پس از گذشت یک سال، انجمن پیروان بودا به صدها نفر رسید (ریس داویدز، ۱۸۸۱، ص ۱۴۱).

ناکامورا درباره وجود تاریخی پرستشگاه بودایی می‌گوید: در آغاز، نیایشگاه بودایی وجود مکانی نداشت. راهبان تنها در گوشه‌های دور از شهر جای می‌گرفتند و تا حد امکان از گرفتاری‌های دنیوی پرهیز می‌کردند. جایگاه آنها بیشتر غارها و جنگل‌های متروک بود و آنگاه که تعداد آنها زیاد شد، به‌تدریج پرستشگاه به‌طور رسمی شکل گرفت (ناکامورا، ۲۰۰۹، ص ۷۶).

در این جستار، تلاش نگارندگان آن است که به‌شیوه‌ای توصیفی - تحلیلی به مقایسه اندیشه‌های زرتشتی و بودایی در باب پرستشگاه و فضای قدسی بپردازد و وجوه اشتراک و افتراق این دو سنت را در باب پرستشگاه و

فضای قدسی واکاوی کند. در اینجا ابتدا به تفکیک نشان خواهیم داد که در نزد زرتشتیان و بوداییان هینه‌یانه‌ای، پرستشگاه و مکان مقدس چه جایگاهی دارد؛ سپس در ادامه، وجوه اشتراک و اختلاف تفکر زرتشتی و بودیسم هینه‌یانه‌ای را دربارهٔ پرستشگاه نشان می‌دهیم.

۱. پرستشگاه در آیین زرتشتی

زرتشتیان تا سدهٔ چهارم قبل از میلاد هیچ‌گونه پرستشگاه و معبدی نداشتند و مفهوم آن میان آنان مرسوم نبود (بویس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۲). اولین پرستشگاه زرتشتیان در دورهٔ هخامنشیان، زمان پادشاهی اردشیر دوم، برای قرار دادن تندیس‌های آناهیتا در آنها تأسیس شد. زرتشتیان بر این باورند که پرستشگاه محلی است مقدس که دیوان نمی‌توانند به درون آن راه یابند و در نتیجه عبادت زرتشتیان در آن به‌درستی صورت می‌پذیرد و این امر خشنودی و رضایت امشاسپندان را به‌همراه خواهد داشت. به‌اعتقاد زرتشتیان معتقد، پرستشگاه دارای جایگاه خاصی است. آنها نماز پنج‌گانه و اعمال دینی را در آنجا انجام می‌دهند. آنها همچنین بر این عقیده‌اند که اگر فردی سه بار در روز به پرستشگاه برود و دعای آتش را بخواند، صاحب ثروت و فضیلت بسیار می‌شود (کریستین سن، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹).

پرستشگاه در تفکر زرتشتی نمادی از زندگی و کوشش برای تطهیر روح و نزدیکی به خالق یکتاست (دادور و برازنده حسینی، ۱۳۸۹). آتش یکی از مقدس‌ترین عناصر جهان است که در پرستشگاه زرتشتی جایگاه بسیار والایی دارد. براساس روایات زرتشتی، دود و بوی آتش نیز چنان نیرویی دارند که می‌توانند در لحظه‌ای هزاران دیو را از پای درآورند. از این رو حضور آتش در نیایشگاه زرتشتیان مظه‌ری از فروغ اهورامزدا، خدای خرد، بود (مشکور، ۱۳۴۷، ص ۱۵).

پرستشگاه زرتشتی چهار گوشه دارد تا دورترین نقاط سطح زمین را که دست‌نیافتنی بودند، در قالب جهان ملموس بنمایاند. درواقع پرستشگاه زرتشتی بنایی است دینی، هم‌زاد حرکت و پیوندآدمیان با اشته (راه راستی) که نماد روشنی و پاکی است (فلامکی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۸). باور زرتشتیان بر این است که اهورامزدا به‌همراه دیگر ایزدان، در پرستشگاه به‌صورت دسته‌جمعی در انجام مناسک و آیین‌های مقدس شرکت می‌کنند (بوویس، ۲۰۰۹، ص ۲۲۱).

زرتشتیان محل پرستشگاه را بایستی به‌طور شایسته مراقبت می‌کردند؛ چنان‌که آتش هرگز خاموش نشود و هیچ شیء ناپاک و آلوده‌ای وارد آن نشود. همچنین در سنت زرتشتی لازم است مراقبت شود که زن‌های حائضه تا سه قدمی آن نزدیک نشوند (مهر، ۱۳۸۰، ص ۳۲۵). در متون زرتشتی، دمیده شدن نفس انسان بر آتش، بسیار مذمت شده است و نیایش‌کننده باید به‌هنگام نیایش، نوعی دهان‌بند استفاده کند تا مبادا نفس او آتش را آلوده کند (بویس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۷).

در سنت زرتشتی، در پرستشگاه مکانی برای نگهداری آتش وجود داشت که آن را «آتشگاه» می‌نامند. آتشگاه را در مکانی قرار می‌دادند که اطراف آن باز بود (مهرین، ۱۳۶۲، ص ۱۹). در سنت زرتشتی، در پرستشگاه و فضای قدسی است که امکان ارتباط با خدایان صورت می‌پذیرد؛ بنابراین باید شکافی به عالم بالا وجود داشته باشد تا از طریق آن، خدایان بتوانند بر زمین فرود آیند و انسان بتواند به‌صورت نمادین به آسمان برود (بلک، ۲۰۰۶، ص ۹۱؛ ایمانوئل، ۲۰۱۳، ص ۴۷). در سنت زرتشتی، هر مکان مقدس بیانگر ظهور یک امر قدسی است که مضمن رسوخ و سریان قدسی است که یک مکان کیهانی را به یک اعتبار از جهاتی از مکان‌های دیگر متمایز می‌سازد (الباده، ۱۳۷۶، ص ۲۰).

کریستین سن شکل یک آتشکده را این‌گونه شرح می‌دهد: «شکل بنای آتشکده‌ها در هر جا یکسان بوده است: آتشدان در وسط معبد قرار داشته و همواره آتش مقدس در آن می‌سوخته است. معمولاً هر آتشکده هشت درگاه و چند اتاق هشت‌گوشه داشته است» (گیمن، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶؛ کریستین سن، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱). معماری آتشکده‌های زمان ساسانیان به شکل یک بنای چهارضلعی گنبددار بوده است که آن را چهارستون نگه می‌داشته‌اند. بعضی از این گنبدها با آجر و ردیفی از سنگ بوده‌اند و بقایای آنها تا به امروز نیز وجود دارد. این بناها به نام چهارطاقی نیز معروف‌اند. در سکه‌های شاپور اول، آتشکده به شکل ستونی بزرگ و چهارضلعی ساخته شده است. کریستین سن در شرح آتشکده‌ها می‌گوید: طرح همه آتشکده‌ها در همه‌جا نسبتاً یکسان بوده است. آتشگاه در وسط آتشکده قرار داشته و هر آتشکده هشت درگاه و چند اتاق هشت‌ضلعی داشته است و نمونه آن بناها هم‌اکنون در شهر یزد قابل مشاهده است (کریستین سن، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲).

چنین به نظر می‌رسد که در سنت زرتشتی هر کسی قادر بود و به محض اینکه صاحب فرزند می‌شد، آتشی برای او روشن می‌کرد و همیشه او و خانواده‌اش مراقب بودند که آتش خاموش نشود؛ زیرا خاموش شدن آن را نشانه شورش خود می‌دانستند. گویا قبلاً آتش را در هوای آزاد قرار می‌دادند؛ اما در آیین زرتشت مقرر شد که آفتاب بر آتش نتابد و با این کار، شیوه جدیدی در بنای آتشکده‌ها اعمال شد (هینلز، ۱۳۷۹، ص ۴۹۰).

پرستشگاه زرتشتیان از تزئینات زیادی برخوردار نیست؛ و به شکلی ساده و بی‌پیرایه بنا شده‌اند و این امر از باور آنها نشئت می‌گیرد. بیشترین تزئیناتی که می‌توان در این معابد مشاهده کرد، مربوط به محل قرارگیری آتش است؛ چراکه مظهر و نقطه عطف بنای آتشکده‌های جهان، آتشدان‌ها هستند که از تقدس ویژه‌ای نزد معتقدان این آیین برخوردارند. آتش مقدس بر روی زمین برپا نمی‌شود؛ بلکه بر روی یک شیء که از زمین فاصله داشت، قرار می‌گرفت که گفته شده است یکی از دلایل قرارگیری این آتش در بین راه آسمان و زمین، تأکید بر محور عمودی آتشکده‌هاست. درواقع می‌توان گفت که ساختار پرستشگاه، آن‌گونه که از روی نقوش دوره ساسانیان استنباط می‌شود، بیشتر در قالب مربع است که خود نیز نشانگر حضور سلسله‌مراتب چهارگانه در سنت ایرانی است. به‌گونه‌ای که بیشتر دستینه‌های به‌دست‌آمده دارای عناصر پایه، ستون و صفحه‌ای

چهارگوش به‌عنوان جایگاه قرارگیری آتش هستند که نشانگر عدد چهار و ارزش و احترام این عدد در آیین زرتشتی است (فروهوشی، ۱۳۸۸، ص ۳۴).

معماری یک پرستشگاه در سنت زرتشتی، عبارت است از یک اتاق چهارگوشه، که سقف آن طاق است و پیرامون آن راهرویی یا دالانی قرار گرفته و در هریک از چهار دیوار اطراف ورودی، طاقی بنا شده و به این دلیل است که این نوع بناها را بعد از اسلام چهارطاق می‌نامیدند. قرار دادن چهارطاقی، که مدور است، بر روی بناهای چهارگوشه و تکیه‌گاه دادن به آن در گوشه‌ها با ساخت طاق‌های گوشه‌ای، اسلوب خاص سنت ایرانی است (کوماراسوامی، ۱۳۸۲، ص ۱۷).

پرستشگاه در سنت زرتشتی چهار گوشه داشت که درواقع چهار جهت جغرافیایی زمین را، در نقاط دو محور ارضی‌اش در مرکز بنا می‌نمایاند. پرستشگاه در حقیقت تبلور معنویت را از سطح زمین به آسمان از راه شکل ظاهری‌اش نشان می‌داد. این در حالی است که از سطح زمین به مراتب زیرین پرستشگاه چگونگی امکان ورود به عالم معنا را نشان می‌داد. به بیان دیگر، در سنت زرتشتی، پرستشگاه سبب پیوند پایدار آدمیان و نماد روشنی و روشنگری و خواستار از میان برداشتن تاریکی در زندگی آدمیان بود (فلامکی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۸).

این مکان‌های مقدس در سنت زرتشتی معابدی نبودند که مجسمه‌هایی از الهه‌ها در آنها وجود داشته باشد و توده‌ایی از مؤمنان را گرد آورد. درواقع این فضاهای قدسی، نشانه‌ای خطاب به خدایان و چراغ راهنمای کردار انسان‌ها بودند (آلدريت، ۲۰۰۵، ص ۹۵؛ کارتر، ۱۹۹۳، ص ۷۸).

از آنجا که آتش در باور زرتشتیان عنصری مقدس به‌شمار می‌رفت، نگهداری و مراقبت از آن شرایط خاصی را می‌طلبید. در متون زرتشتی، دمیده شدن نفس آدمی بر آتش به‌شدت نکوهش شده است و عبادت‌کنندگان بایستی هنگام نیایش نوعی دهان‌بند استفاده می‌کردند. در سنت زرتشتی، فقط موبدان می‌توانند به آتش نزدیک شوند و مردم عادی حق ورود به حریم آتش را ندارند. در پرستشگاه‌های ایران، آتش در محیطی کاملاً بسته قرار داشته است؛ اما در هند، زرتشتیان می‌توانند آتش را تنها از پشت دیوارهایی که به‌شکل مشبک هستند، نیایش کنند (کوماراسوامی، ۱۳۸۲، ص ۱۷؛ بوش ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۱). موضوع دیگر، ممنوع بودن تابش نور خورشید بر آتش است. این بدان دلیل است که زرتشتیان آتشکده‌ها را طوری می‌سازند که آتش در محیطی تاریک و بر روی یک آتشدان قرار گیرد (نفضلی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۱).

شکل معماری پرستشگاه، از عصر مادها با توجه به آنچه باقی‌مانده است تا زمان ساسانیان، دچار تغییراتی شده است؛ اما اکثر آتشکده‌ها به‌شکل چهارطاقی ساده بودند یا به‌صورت مربع، که همگی دالانی داشتند که مختص طواف زیارت‌کنندگان آتش مقدس بوده است و با توجه به اهمیتی که داشتند، مجلل‌تر بنا می‌شده‌اند. در وسط بنای آتشکده، معمولاً یک اتاق مربع به‌شکل چهارطاقی با محراب آتش بنا می‌شود. دومین اتاق در پرستشگاه،

«یزشگاه» است که وقتی آتش برای نیایش در معرض دید نیست، آن را مشتعل نگاه می‌داشتند. حیاط‌ها، باغ‌ها، انبارها، سکونتگاه موبدان و اتاق‌های خزانه جایگاه مقدس، فضاها و دیگر پرستشگاه‌اند (برهمند و صباحی‌فر، ۱۳۹۰؛ بختیاری، ۱۳۶۲، ص ۶۸).

به‌طور کلی، ۶۶ پرستشگاه آتش در ایران شناخته شده‌اند که برخی از آنها متعلق به عصر ساسانی است. احتمال دارد که تعدادی از این پرستشگاه‌ها را سلوکیان بنا کرده باشند. توزیع منطقه‌ای اکثر پرستشگاه‌ها، در سرزمین نفت‌خیز فارس و خوزستان است که احتمالاً پرستش آتش از عیلامی‌های ساکن این مناطق گرفته شده است (آسمون، ۱۳۴۸، ص ۱۳۳).

در بحث از پرستشگاه و فضای قدسی، نکته بسیار اساسی در دیالکتیک امر قدسی، تبدیل شیء غیرمقدس به مقدس است که در اشیای نمادین تجلی می‌یابد؛ زیرا اشیای نمادین ویژگی دوگانه‌ای دارند: از یک سو همان چیزی هستند که هستند؛ و از سوی دیگر چیزی غیر از خودشان را بیان می‌کنند؛ مثلاً کعبه برای مسلمانان بنایی از سنگ سیاه مقدس است. از یک نظر، شیء خاص خارجی یک سنگ است؛ ولی مسلمانان آن را فقط یک سنگ نمی‌پندارند؛ بلکه آن را به‌صورت بنایی همراه با امر مقدس باور دارند. در سنت زرتشتی نیز این اندیشه حضور دارد که انسان دین‌ورز، طبیعت را به‌طور دائم در ارتباط با ماورای طبیعت می‌بیند و طبیعت همیشه اموری را بازنمایی می‌کند که دارای استعلایند. برای نمونه، سنگ مقدس به‌سبب اینکه مقدس است، مورد ستایش واقع می‌شود؛ نه به‌دلیل اینکه سنگ است. این تقدس به‌سبب تجلی وضعیت سنگ در محیط قدسی است که ماهیت و کارکردهای خود را متجلی می‌سازد؛ در نتیجه، انسان دین‌ورز ماورای طبیعت را از خلال جنبه‌های طبیعی جهان درک می‌کند (الیاده، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱).

الیاده در تبیین مسئله «معماری قدسی و رمزپردازی»، به تجلی قداست در فضای معمول اشاره می‌کند و این فضا را چنین توصیف می‌نماید (ر.ک: گومبریچ، ۱۹۸۸، ص ۷۲؛ کلمنت، ۲۰۰۵، ص ۱۵۱):

پرستشگاه به‌خاطر اینکه امر مقدس را ظاهر می‌کند و مقدس در آنجا به‌ظهور می‌رسد، فضایی قدسی است... تجلی قداست، همگنی فضا را در ذهن و وجدان اقوام کهن زایل می‌سازد و آن را به دو پاره تقسیم می‌کند. تجلی قداست در فضایی معمولی، از نظر کسی که این تجلی قداست را حقیقتاً باور دارد، به‌معنای حضور واقعیتی متعال در آن فضا است. فضای قدسی حاصل گسیختگی میان دو مرتبه وجود است و این گسیختگی، ارتباط با حقایق متعالی را ممکن می‌سازد و به همین جهت، فضای قدسی در زندگانی همه اقوام اهمیت بنیادین دارد، زیرا انسان تنها در این فضا می‌تواند با جهان دیگر، یعنی جهان خدایان و نیاکان، ارتباط داشته باشد. هر فضای قدسی روزنه‌ای است بر عالم ماورا و جهان متعال. به‌بیانی دیگر، در سنت زرتشتی این اندیشه حضور دارد که فقط در فضای قدسی پرستشگاه، گذار از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر، و خاصه گذار از زمین به آسمان، امکان‌پذیر می‌شود (الیاده، ۱۳۷۶، ص ۲۵۴).

در تحلیل مباحث پیش‌رو می‌توان گفت که پرستشگاه در سنت زرتشتی یک نماد دینی است. نماد، ابزار ارتباطی انسان با موجودات متعال و روزنه‌ای به جهان فراتاریخی است. تفکر زرتشتی نیز نماد را دنباله قداست و تجلی

حقیقت قدسی می‌داند که هیچ تجلی دیگر قادر به آشکار کردن آن نیست. نماد در تفکر دینی زرتشتی، جزئی از دیالکتیک قدسی و نوعی مکاشفه چندلایه است. بر این اساس است که *الباده* در تحلیل فضای قدسی و پرستشگاه، ابعاد و خصوصیات نماد دینی را چنین برمی‌شمارد (هال، ۱۳۸۰، ص ۴۸؛ الباده، ۱۳۹۰، ص ۱۹۱):

– نمادهای دینی می‌توانند کیفیتی از واقعیت با ساختار جهان را آشکار سازند؛

– نمادها همواره دینی‌اند؛ چون بیانگر بهره‌ای از واقعیت با ساختار جهان‌اند؛

– نمادهای دینی چندلایه‌اند و هم‌زمان چندین معنا و حقیقت را می‌رسانند.

به سبب چند لایه بودن نماد دینی، پرستشگاه چندین واقعیت ناهمگن به هم پیوسته و کلیتی مرکب از عناصر نامتجانس را در حیات آدمی به ظهور می‌رساند.

۲. پرستشگاه در سنت بودایی

در سنت بودایی، پرستشگاه همان «سنگه» است. سنگه در زبان سانسکریت در واقع به معنای گروهی از افراد است که در پی دستیابی به هدفی مشترک در کنار هم زندگی می‌کنند (پربیش، ۱۹۹۶، ص ۶۱). سنگه اسمی است مشترک که در زبان پالی و سانسکریت کاربرد دارد و به معنای گروه و انجمن است. در واقع بوداییان تعبیر سنگه را برای نیایشگاه دینی خود به کار می‌بردند (بچلور، ۲۰۰۴، ص ۵۶).

در تفکر بودایی عقیده بر این است، افرادی که می‌خواهند به آن مکان مقدس (پرستشگاه بودایی) وارد شوند، باید ابتدا سرخویش را بتراشند و لباس زردرنگ بپوشند و مراسم سه‌پناه را به‌جای آورند و بعد از بیست‌سالگی مراسم تشریف را به‌جای آورند. در انجمن راهبان بودایی، افراد در روزهای خاصی همراه با یکدیگر احکام موجود در وینییه (vinaya) را قرائت می‌کنند و به گناهان خود اعتراف می‌نمایند (عدلی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳؛ هوکینز، ۱۳۸۸، ص ۴۴). انجمن مقدس بودایی مانند هر مکان مقدس دیگری دارای مجموعه‌ای از احکام، آداب و مقرراتی است که این مقررات در وینییه‌پیتکه تبیین شده است. از جمله این احکام می‌توان به احکام پنج‌گانه بودایی اشاره کرد (دوت، ۱۹۷۰، ص ۱۷). البته شیوه زندگی راهبان بودایی، اشکال مختلفی داشته است. برای مثال، *بودا* در ابتدا راهبان را از خارج شدن از نیایشگاه یا در آوردن لباس رهبانیت منع کرد؛ و تشریف، با قصد اینکه فرد زندگی پیوسته در نیایشگاه داشته باشد، انجام می‌شد؛ اما با گذشت زمان، آیین تشریفی در بودیسم هینه‌یانه‌ای شکل گرفت که در آن، رسم بر این شد که رهرو بودایی در یک مدت کوتاه، فقط چند بار در طول زندگی به نیایشگاه راهبان بپیوندد (هاروی، ۱۹۸۳، ص ۲۹۶).

پرستشگاه نزد بوداییان مشتمل بر دو معنای لغوی و اصطلاحی است. معنای لغوی و عام پرستشگاه بودایی (سنگه) بر پیکره مؤمنان بودایی دلالت دارد؛ و معنای خاص آن بر حضور شاگردان به اشراق رسیده *بودا* اطلاق می‌شود که شامل انجمن راهبان و راهبه‌هاست (بی‌چرت، ۱۹۸۶، ج ۱۳، ص ۳۶). در واقع این‌گونه می‌توان اظهار داشت که سنگه در معنای عام، همه معتقدان به *بودا* و تعالیم او را دربر می‌گیرد و در معنای خاص، آن دسته از

راهبان و راهبه‌هایی را شامل می‌شود که طبق اصول وینیه در کنار هم گرد آمده و جماعت دینی مشخصی را تشکیل داده‌اند (پریش، ۱۹۹۶، ص ۶۱؛ لافلر، ۱۹۵۶، ص ۲۲).

مقصود از پرستشگاه در سنت بودایی، انجمن رهروان راه بوداست که با هدف سازمان‌دهی آیین بودا و رهروان بودا و نظم‌بخشی به آن شکل گرفته است تا از طریق ارائه نظامی قانونمند، زمینه‌ای مناسب برای رسیدن رهروان به نجات و رستگاری ایجاد کند. اعضای پرستشگاه از دو گروه به‌نام‌های «رهروان خاص» و «رهروان عام» تشکیل شده است.

از همان ابتدا، پرستشگاه بودایی ترکیبی از رهروان و غیررهروان شد؛ اما غیررهروان، همچون رهروان به‌پیروی از دوپست قاعده که مختص رهروان است، پایبند نیستند؛ بلکه آنها تنها به راه‌های هشت‌گانه شریف قائل‌اند، که شامل تعهدات اخلاقی پنج‌گانه است. پرستشگاه در تفکر بودایی به نیایشگاه و اخوت همه‌جانبه‌ای دلالت دارد که راهبان بودایی را به یکدیگر مرتبط می‌سازد. درواقع در سنت بودایی، «نیایشگاه» واژه‌ای است که به تعدادی از بوداییان گفته می‌شود که دور هم جمع شده باشند. این حالت، به‌معنای برخورداری از حیات معنوی و شکل‌گیری جلساتی در مواقع مختلف است. درواقع می‌توان گفت که منظور از انجمن بودایی در متون بودایی، انجمن افرادی است که به مرحله بیداری و روشن‌شدگی نائل شده‌اند. راز ترقی پرستشگاه بودایی، در مجموعه قواعد تربیتی «پاتی‌موکه» نهفته است. هر رهرو مختار است تا هر زمانی که اراده کند، از پرستشگاه (انجمن) خارج شود؛ ولی اگر از فرد تعهد گرفته شود، «پاتی‌موکه» یک تعالیم دشوار را اعمال می‌کند؛ که در هر زمینه‌ای، به‌ویژه برای نوآموزان، دقت و آگاهی بالایی را طلب می‌کند. این بخشی از تربیت معنوی است که نهایتاً به مقصد بودایی می‌رسد (هینلز، ۱۳۷۹، ص ۳۰۹-۳۰۷). در آیین بودای اولیه، کسانی که می‌خواستند به نجات و رهایی برسند یا از جهان روی برگردانند، وارد انجمن رهروان می‌شدند. رهروان بودایی به‌دلیل اینکه بودا را به‌مثابه الگوی خود پذیرفته بودند و تعالیم او را قبول داشتند، نسبت به رهروان هندویی متمایز بودند (کولکوت، ۱۹۸۶). برای تشکیل انجمن بودایی، وجود چهار راهب هم کفایت می‌کرد (بی‌چرت، ۱۹۸۶، ص ۱۲۱).

سنگه به‌منزله نیایشگاه بودایی، قلب آیین بوداست؛ چراکه روش زندگی راهب از بیرون، تجسم حالت درونی نیروانه است. سالکان مرد و زن، نه‌تنها باید از خانواده خود فاصله بگیرند، بلکه نفسانیت خود را نیز باید کنار بگذارند؛ و همین سالکان می‌آموزند که با اندک، شاد باشند. روش زندگی در پرستشگاه این فرصت را برای اعضایش ایجاد می‌کند که به مراقبه بپردازند و از این طریق، نادانی و حرص و کینه را که باعث گرفتاری در چرخه درد و رنج (سمساره) می‌شود، نابود سازند. همه اینها باعث می‌شود تا سالکان به یک آرامش درونی دست یابند که مقصد نیروانه است (آرمسترانگ، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸). زندگی در انجمن راهبان، جدا از مراقبه و موعظه، حاوی مطالعه و فهم کامل متون معتبر بودایی نیز می‌باشد و رهروان در کنار مطالعه آیین، باید بدان نیز عمل کنند؛ و اگر نتوانستند زندگی توأم با مراقبه داشته باشند، دست‌کم باید آن را به دیگران انتقال دهند (کولکوت،

۱۹۸۶، ص ۲۳۷). در سنت بودایی، پرستشگاه مکانی برای تجمع و گرد آمدن راهبان و مقدسین است؛ در واقع می‌توان گفت که پرستشگاه بودایی مکان و محل مقدسی است که هر شخص بودایی به‌منظور تزکیه نفس عضو آن می‌شود و احترام به نیایشگاه بودایی جزء اصول آیین بودایی است. در سرزمین‌های بودایی، دیرها محل عبادت و تعلیم و جایگاه اجتماعات‌اند و هر فرد بودایی، چه غنی و چه گدا، باید از ابتدای عمر در یکی از دیرها در مدتی مشخص آموزش مذهبی ببیند و موی سر و روی خود را بتراشد و طپلسانی زعفرانی‌رنگ ببوشد و طبق سنت بودایی، به تفکر و مراقبه بپردازد (پاشایی، ۱۳۷۵، ص ۶۰۷).

با این اوصاف، مجمع نیایشگاه بودایی انجمنی از مردان و زنان راهب است که به‌عقیده آنها: «زندگی در خانه انقیاد، رنج‌آور و ناپاک است؛ و آزادی هر کسی در ترک خانه است». کسی که نمی‌خواهد یا نمی‌تواند این آزادی را به‌دست آورد، عضو انجمن رهبانیت نیست (الدبرگ، ۱۳۴۰، ص ۳۶۰).

پرستشگاه بودایی اصول درست‌کاری و پرهیزگاری را به پیروان غیرراهب توصیه می‌کرد؛ اما تحت هیچ شرایطی عهد و پیمانی برای انجام دادن وظایف، از آنها نمی‌خواست؛ و قانونی تحت عنوان اخراج پیروان غیرراهبی که ایمانشان سست بود یا ناشایستگی از خود نشان داده بودند و کارهای خلاف انسانیت انجام می‌دادند، وجود نداشت. تنها کاری که می‌کردند، این بود که کشکول صدقات خود را به وی عرضه نمی‌کردند و از او هدیه نمی‌پذیرفتند و با او بر سر یک سفره نمی‌نشستند؛ اما زمانی که او به خودش می‌آمد و کفاره‌ای به انجمن رهبانیت می‌داد، تصمیم می‌گرفتند که کشکول بر وی عرضه کنند و با او بر سر یک سفره بنشینند.

نیایشگاه بودایی بدون بخشش مردم نمی‌توانست دوام پیدا کند؛ چراکه اعضای نیایشگاه چیزی از خود نداشتند؛ زیرا طبق قانون پرستشگاه بودایی، وقتی به عضویت انجمن درمی‌آمدند، بایستی از هر آنچه دارند، دست بکشند و آن را به دیگران واگذار کنند. اعضای انجمن هیچ‌گونه فعالیت اقتصادی نداشتند و از طریق چیزهایی که مردم به آنها می‌دادند، زندگی خود را می‌گذراندند (کولکوت، ۱۹۹۵، ج ۱۰، ص ۴۳). نیایشگاه بودایی دارای چند بخش مشخص بود: بدنه اصلی آن یک گنبد نیم‌کره‌ای ساده بود به‌نام «آنده» که بر روی آن یک صفحه کوتاه زده بودند؛ ستون تماثل، محور عالم بود؛ چترها نشانه احترام بودند که هم مختص یادمانه مبارک و هم اشخاص بود؛ و سه چتر هم بیانگر سه گوهر بودایی (بودا، دهرمه و سنگهه) محسوب می‌شد (فیشر، ۱۳۸۳، ص ۳۶-۳۸). محور مرکزی نیایشگاه، محور کیهانی را نشان می‌دهد. شیوه معماری پرستشگاه به‌گونه‌ای است که ایوان‌ها، طبقات و سایبان‌ها نشان‌دهنده محور کیهانی هستند. یک ستون، تنها از بالای گنبد سر برمی‌آورد که بر روی بدنه آن، صفحات گرد یا چترواره قرار داده‌اند و دور ستون را یک محجر چهارگوش کشیده‌اند (دادور و برازنده حسینی، ۱۳۸۹).

پرستشگاه بر روی پایه‌ای چهارگوش یا مدور گنبد‌های بزرگ ساخته شده که قسمت‌هایی هم به آن اضافه شده است؛ از جمله می‌توان به دروازه و حصار که اطراف بنای سنگی گنبدی فراگرفته و سایبان یا مسیری که برای طواف و گشتن به دور سنگهه کشیده شده است، اشاره کرد. پرستشگاه در سنت بودایی، نمادی قوی از

نمادهای بودایی است که به‌عنوان یک شمایل مؤثر باقی مانده که این نشان‌دهنده پیروزی بودا بر نیروان است (فیشر، ۱۳۸۳، ص ۲۱). پرستشگاه مکانی است برای حفظ خاکستر مردگان و نماد مرگ بودا، نشانه آیین بودایی و محلی برای پرستش به‌شمار می‌آید. اکثر پرستشگاه‌ها از گنبدی آجری که دکل روی آن قرار گرفته و اطرافش را نرده‌های سنگی پوشانده است، ساخته شده‌اند و روی نرده‌ها را با نمادهای بودایی تزئین کرده‌اند (فولتس، ۱۳۸۶). در پرستشگاه‌های بودایی، شاگردان بودا دوری و تنفر از زنان را تبلیغ می‌کردند و ورود آنها را به جامعه رهبانیت به‌سختی و به‌شرط اطاعت مطلق زنان از راهبان مرد می‌پذیرفتند (هال، ۱۳۸۰، ص ۴۲؛ بنیان، ۱۹۲۶، ص ۴۴۱). راهبه‌های بودایی از زمان مرگ بودا در صومعه‌های مخصوص خود زندگی می‌کردند؛ حتی بسیاری از راهبه‌ها، مخصوصاً در سنت هینه‌یانه، اموری را سامان دادند که اکنون در غرب به‌عنوان خدمات اجتماعی معروف است. آنها، یا در صومعه‌های مخصوص خود زندگی می‌کردند یا در همان محل زیست رهروان مرد شرکت داشتند؛ ولی در خوابگاه‌های خاص خودشان زندگی می‌کردند. راهبه‌ها در پرستشگاه بودایی سرشان را می‌تراشیدند و همان لباسی را که راهبان می‌پوشیدند، بر تن می‌کردند (فیشر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷).

در مورد پذیرش اولیه زنان، نقل شده است که مه‌پراجیتی، خاله و نامادری بودا، در پنجمین سال بودایی بودا در زادگاه او «کیپله وستو» از وی می‌خواهد که با ورود زنان به پرستشگاه موافقت کند؛ اما او نمی‌پذیرد. بودا بعد از دیدار از کیپله وستو، به مهاونه در نزدیکی وسالی برمی‌گردد. مه‌پراجیتی به‌همراه تعدادی از زنان، موی سر خود را می‌تراشند و جامه‌های زرد بر تن می‌کنند و به‌سوی وسالی به‌راه می‌افتند. بودا به زنان اجازه نمی‌دهد که خانه خود را ترک کنند. آن‌نده، شاگرد محبوب بودا، وقتی گریه و زاری مه‌پراجیتی را می‌بیند، نزد بودا می‌رود و او را راضی می‌کند تا به زنان اجازه ورود به انجمن را بدهد. بودا به زنان اجازه ترک خانه را می‌دهد، به‌شرط آنکه هشت قاعده اخلاقی را رعایت کنند (پاشایی، ۱۳۷۵؛ دامیکه، ۲۰۰۵، ص ۴۳). راهبه‌های زن موظف‌اند که تمامی این هشت اصل را محترم و مقدس بشمارند (الذبرگ، ۱۳۴۰، ص ۳۵۸).

از مهم‌ترین کارکردی که پرستشگاه در سنت بودایی می‌تواند داشته باشد، امیدبخشی به مؤمنان است. در هر جامعه‌ای، انسان‌ها معمولاً در پی موهبت‌هایی هستند که رسیدن به آن برای همه امکان‌پذیر نیست. به‌عبارتی دیگر، بین آنچه انسان می‌خواهد و آنچه دسترسی به آن برای او ممکن است، فاصله بسیار است. از جمله اهداف انسان در زندگی، درواقع غلبه بر محدودیت‌ها و نزدیک شدن به آن خواسته‌هاست. دستیابی بعضی از این خواسته‌ها در این دنیا امکان‌پذیر است؛ مثل درمان بیماری یا رسیدن به یک موقعیت شغلی خوب؛ اما رسیدن به بعضی خواسته‌ها در این دنیا ممکن نیست و با فرض وجود قلمروی فراتر از عالم طبیعت، دستیابی به آن ممکن است؛ مثل جاودانگی یا داشتن زندگی سعادت‌مندانه (کوماراسوامی، ۲۰۰۳، ص ۱۴۷).

ملفورد اسپرو طی تحقیقات فراوانی که پیرامون جوامع هینه‌یانه‌ای انجام داده است، می‌گوید: در کشورهای هینه‌یانه‌ای معاصر اعتقاد بر این است که خود بودا و قدرت او (بودا) باعث مصون ماندن مردم از شر و بدی

می‌شود. روستاییان برمه‌ای در پرستشگاه، اورادی بودایی قرائت می‌کنند؛ چون بر این باورند که آنها را از شر و آسیب حفظ می‌کند. همچنین راهبان بودایی در جمع مؤمنان بخش‌هایی از متون مقدس را می‌خوانند؛ چراکه معتقد بودند با این عمل می‌توانند برای آنها در این دنیا مفید باشند (اسپیرو، ۲۰۰۵، ص ۷۳). کونزه بر این باور است که عامه بوداییان از دینی که آنها را به ترک دنیا و لذت‌های آن توصیه کرده است، توقع دارند که به آنها در جهت رسیدن به خواسته‌های دنیوی‌شان کمک کند یا دست‌کم بهره‌مندی از این لذت‌ها را تضمین کند (کونزه، ۲۰۰۲، ص ۸۲). از جمله کارکردهای پرستشگاه بودایی می‌توان به مهیا کردن شرایطی بهتر برای رشد و بالندگی فردی اشاره کرد (هومفریز، ۱۹۸۳، ص ۱۳۳). هاینز بکرت در این باره بیان می‌کند: «خود بودا اعلام کرده است که تنها هدف او راهنمایی پیروانش به همان راهی است که خود پشت سر گذاشته است، جهت وصول به مقام بیداری». طبق متون دینی، پرستشگاه در واقع شکل بیرونی این هدف را نشان می‌دهد؛ به این منظور که فرصتی را برای انسان‌ها فراهم می‌کند تا از وظایف و مسئولیت‌های دنیوی فاصله بگیرند و بیشتر بر حیات معنوی متمرکز باشند (بی‌چرت، ۱۹۸۶، ص ۳۸).

از دیگر کارکردهای پرستشگاه بودایی این است که با سخنان و خطبه‌های خود، زندگی را برای مردم تفسیر می‌کنند و به زندگی آنها معنا می‌بخشند؛ که البته این مورد در تمامی نظام‌های دینی به چشم می‌خورد؛ زیرا بدون تفسیر راهبان، زندگی برای مردم معنایی ندارد؛ زیرا این راهبان‌اند که تا حدودی با تفسیری باورپذیر از مقصد حیات اسرارآمیز انسان و جایگاهش در جهان، معنای زندگی و نحوه رسیدن به یک زندگی بهتر را برای او بیان می‌کنند (کونزه، ۲۰۰۱، ص ۷۸). با این اوصاف، در سنت بودایی، راهبان پرستشگاه دو وظیفه داشتند: یکی مراقبه برای تعالی روحی فرد؛ و دیگری آموزش دهرمه (هولت، ۱۹۱۶، ص ۵۴۲). ایجاد شفقت و دلسوزی در بین راهبان بودایی نیز یکی دیگر از کارکردهای اصلی پرستشگاه بودایی است.

۳. مقایسه و تحلیل

۳-۱. شباهت‌ها

قدسی بودن پرستشگاه، یکی از وجوه اشتراک تفکر زرتشتی و بودیسم هینه‌یانه‌ای در باب پرستشگاه است؛ به این صورت که یکی از خصایص دو سنت زرتشتی و بودایی، وجود مناطق و ساختارهای آیینی ویژه‌ای است که با حد و مرزهای طبیعی، دینی و معنوی، از مکان‌های معمولی جدا شده‌اند. در اکثر سنت‌های دینی، فضاهای مقدس به صورت اتفاقی شکل نگرفته‌اند؛ بلکه در آن فضا رخداد یا پدیده خاصی وجود دارد که موجب قداست شده است. در واقع می‌توان بیان داشت که مکان مقدس و فضای قدسی در سنت زرتشتی و بودایی نیز یک مکان خاص و مشخص و تعریف شده است که به‌طور محسوس از مکان‌های دیگر قابل تمییز است؛ بنابراین در مراسمی که توده مردم حضور می‌یابند یا به آن توجه می‌کنند، باعث تقدس آن و تفاوت آن از مکان‌های دیگر می‌شود.

نکته دیگر اینکه کسانی که وارد این مکان‌های مقدس می‌شوند، موظف به انجام کارهایی همچون غسل و تطهیر، درآوردن کفش، خواندن دعا و نیایش، روزه داشتن و حتی پوشیدن لباس‌های خاصی هستند تا بدین طریق این مکان و فضای قدسی را از مکان‌های عادی و متعارف جدا سازند؛ برای مثال، افرادی که قصد دارند به پرستشگاه بودایی وارد شوند، ابتدا باید سر خود را بتراشند و لباس زردرنگی بر تن کنند و مراسم سه‌پناه را به‌جای آورند؛ و بعد از اینکه به بیست‌سالگی رسیدند، باید مراسم تشریف را که «اوپه سمپدا» نام دارد، به‌جای آورند. در پرستشگاه بودایی، اشخاص در روزهای خاصی که روزهای «اوپوسته» نام دارد، در یک محیط مشخصی به‌نام «سیما» دور هم جمع می‌شوند و باهم آن قواعدی را که در وینیه است (پاتی موگه)، می‌خوانند و به گناهان خود اعتراف می‌کنند. آنچه باعث تمایل بوداییان به پرستشگاه شد، این بود که آنان بر این باور بودند که مکان‌های تولد، روشن‌شدگی، اولین وعظ و مرگ بودا، محل‌هایی مقدس برای زیارت هستند و سالکان و عارفان بودایی تنها از طریق پناه بردن به بودا، دهرمه و سنگه می‌توانند از رنج سمساره نجات یابند. در مورد دلیل تقدس پرستشگاه بودایی می‌توان گفت که حضور مجسمه بودا و بودهی‌ستوه‌ها و انجام نذورات یا دریافت آداب اخلاقی در مقابل آنها، انجام اعمال عبادی و دینی در آن، از دلایل قداست فضای قدسی است.

به‌علاوه، حضور انجمن راهبان در پرستشگاه، وجود کتاب‌های مقدسی که بوداییان استفاده می‌کنند، رعایت شعائر توسط مؤمنان و مردم عادی، شیوه خاص زندگی اشخاصی که در این مکان ساکن‌اند و برای رسیدن به مقام نیروانه اعمال خاصی انجام می‌دهند، از جمله علل قداست پرستشگاه بودایی است.

در سنت زرتشتی نیز پرستشگاه به‌دلیل انجام مناسک و شعائر دینی و حضور آتش، که نماد حضور اهورامزداست و نقش آن در مراسم عبادی زرتشتیان، تقدس می‌یابد. به‌هرحال، پرستشگاه در دو سنت زرتشتی و بودایی از طریق تجلی الوهیت مقدس می‌شود. این فضاها از آن‌رو مقدس‌اند که واقعه‌ای در آنها رخ داده یا ممکن است رخ دهد. در دو سنت زرتشتی و بودایی، پرستشگاه از آن جهت مقدس است که امکان مواجهه با حقیقت را برای مؤمنان امکان‌پذیر می‌سازد؛ همچنین از آن جهت مقدس است که به‌معنای مشارکت و سهیم شدن با مکان و قلمرو قدسی خدایان است که قابلیت تکرار آیین و دوام حضور دارد.

در این دو سنت، پرستشگاه از آن جهت مقدس است که زمینه‌ساز انتقال فیض و مکان برگزاری آداب و آیین‌های مقدس است؛ همچنین در آن، ناپاکی‌ها و پلیدی‌ها سترده می‌شود و وصلت میان زمین و آسمان در آن ممکن می‌گردد. در تفکر زرتشتی و بودایی، پرستشگاه فضای مقدسی را تداعی می‌کند که تصور می‌شده در مرکز عالم واقع شده است.

سنت زرتشتی و بودایی در طرح و نقشه فضای قدسی، شباهت بسیاری با یکدیگر دارند و آن عبارت است از پایه‌ای مربع‌شکل که روی آن را گنبدی می‌پوشاند. در دو سنت بودایی و زرتشتی، پرستشگاه

به‌نوبه خود نقطه اتصال آسمان و زمین و جهان زیرین (دوزخ) تلقی می‌شود. در سنت زرتشتی و بودیسم هینه‌یانه‌ای، حضور در مکان مقدس به‌منزله حضور در زمان ازلی و بازسازی آفرینش عالم است. در دو سنت زرتشتی و بودایی، بر التزام عملی رهروان بر پندار، گفتار و کردار نیک به‌عنوان فضایل اخلاقی تأکید می‌شود. زرتشت و بودا در کنار فضایل سه‌گانه، از انسان می‌خواهند که از فضایی همچون شفقت، پیروی از راه راستی و خدمت به خلق برخوردار باشند.

۳-۲. اختلاف‌ها

شیوه پرستش و احکام و قواعد و آداب پرستشگاه، یکی از وجوه اختلاف سنت زرتشتی و بودایی است. پرستشگاه بوداییان برخلاف سنت زرتشتی، مانند هر فرقه دیگری، حاوی برخی احکام، قوانین و قواعدی خاص است. در تفکر زرتشتی، پرستشگاه وسیله‌ای است برای نزدیک شدن به آفریدگار جهان؛ این در حالی است که در بودیسم، نیایشگاه نمادی است نیرومند از ترک دنیا و امور دنیوی، که نشانه پیروزی بودا بر پندار ماراست. در تفکر زرتشتی، پرستشگاه جایگاه برخواندن و ستودن آیین و سروده‌های اورمزد است؛ اما در بودیسم، فضای قدسی نمادی است از جسم، سخنان و افکار و سلوک بودایی.

در تفکر زرتشتی، پرستشگاه تنها محل نیایش و پرستش اهورامزدا نبود؛ بلکه مکان فعالیت‌های دیگری همچون دادگاهی، درمانگاهی، آموزشگاهی و ورزشگاهی نیز بود؛ اما در بودیسم، پرستشگاه فقط محل زهد و رهبانیت بود.

ازسوی دیگر، در سنت زرتشتی فضای قدسی هر کدام متعلق به طبقه خاصی از اجتماع بود؛ حال آنکه در بودیسم، سگه به‌مثابه زیارتگاهی است که عموم جامعه می‌توانند در آن طلب رستگاری کنند.

در تفکر زرتشتی، پرستشگاه نمادی از انجام وظایف و مسئولیت‌های دنیوی و طلب زندگی و کار و تلاش و فروغ مینوی است؛ اما در بودیسم، پرستشگاه نمادی است از رهبانیت و ترک مقدس که در ابتدا برای یادبود کلام بودا و به‌منظور حفاظت از خاکستر جسد او از خاک، ساخته شد.

در بودیسم، پرستشگاه فرصتی را برای انسان‌ها فراهم می‌کند تا از وظایف و مسئولیت‌های دنیوی فاصله گیرند و بیشتر بر ترک دنیا و حیات معنوی متمرکز باشند؛ اما در تفکر زرتشتی، پرستشگاه در انجام امور دنیوی و اخروی سهیم است. پرستشگاه بودایی در این کارکرد خود سعی می‌کند تا با تشکیل «انجمن متحد» و تشویق کردن آنها به زندگی جمعی مؤمنانه، تعریفی جدید از زندگی فردی بدهد. اگرچه ما در پرستشگاه بودایی با انجمن مواجهیم، اما درواقع می‌توان گفت که تمرکز روی فرد و تربیت فردی است که با عضویت در جمعی آماده و هدفمند، تلاش می‌کند تا از دنیا فاصله گیرد و راحت‌تر در مسیر رهایی و نجات قدم بگذارد. این در حالی است که در سنت زرتشتی، پرستشگاه نمادی است از کار، تلاش بی‌وقفه و شادی مدام برای تطهیر روح و نزدیکی به مقدسان بی‌مرگ و خدای خرد.

نتیجه‌گیری

۱. پرستشگاه و مکان مقدس در سنت زرتشتی و بودایی، یک مکان خاص و مشخص و متمایز است که به‌طور محسوس از مکان‌های دیگر قابل تمییز است.
۲. در سنت زرتشتی و بودایی پرستشگاه و مکان مقدس از آن جهت مقدس است که زمینه‌ساز انتقال فیض و مکان برگزاری آداب و آیین‌های مقدس می‌باشد.
۳. هر دو سنت، به‌نوعی از قداست پرستشگاه سخن به‌میان آورده‌اند. هرچند دیدگاه‌های آن دو در این‌باره کاملاً یکسان نیست، در کلیات مشابهت‌های بسیاری میان سنت زرتشتی و بودایی وجود دارد.
۴. در دو سنت زرتشتی و بودایی، این اعتقاد ریشه دارد که انسان تنها در این فضای قدسی است که می‌تواند با جهان دیگر، یعنی جهان خدایان و نیاکان، ارتباط داشته باشد.
۵. در سنت زرتشتی، پرستشگاه تنها محل نیایش و پرستش اهورامزدا نبود؛ بلکه مکان فعالیت‌های دیگری همچون دادگاهی، درمانگاهی، آموزشگاهی و ورزشگاهی نیز بود؛ اما در بودیسم هینه‌یانه‌ای، پرستشگاه فقط محل زهد و رهبانیت بود.
۶. در سنت زرتشتی، فضای قدسی متعلق به طبقه خاصی از اجتماع بود؛ حال آنکه در بودیسم هینه‌یانه‌ای، پرستشگاه به‌مثابه زیارتگاهی است که عموم راهبان می‌توانند در آن طلب رستگاری کنند.
۷. در واقع می‌توان گفت که در سنت بودایی، تمرکز بر روی فرد و تربیت فردی است که با عضویت در جمعی آماده و هدفمند، تلاش می‌کند تا از دنیا فاصله گیرد و راحت‌تر در مسیر رهایی و نجات قدم بگذارد؛ اما در سنت زرتشتی، محور، حضور در اجتماع و تربیت جمعی است.
۸. در دو سنت زرتشتی و بودایی این اعتقاد ریشه دارد که فهم و ادراک ایزدان، جز از طریق حضور و مشارکت در پرستشگاه امکان‌پذیر نیست.
۹. در تفکر زرتشتی، پرستشگاه نمادی است از انجام وظایف و مسئولیت‌های دنیوی و کار و تلاش؛ اما در بودیسم، پرستشگاه نمادی است از رهبانیت و ترک دنیا.
۱۰. امیدبخشی به مؤمنان و ایجاد شفقت و پیروی از راه راستی، از مهم‌ترین کارکردهای پرستشگاه در دو سنت زرتشتی و بودایی است.

منابع

- الیاده، میرچا، ۱۳۷۶، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- ____، ۱۳۹۰، *مقدس و نامقدس، ماهیت دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی.
- آرمسترانگ، کرن، ۱۳۸۷، *بودا*، ترجمه نسترن پاشایی، تهران، فروزان.
- آسموسن، کای بار، ۱۳۴۸، *دیانت زرتشتی*، ترجمه فریدون وهمن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- بختیاری، حامد، ۱۳۶۲، *سیری در فرهنگ نیایش در ایران باستان*، تهران، توس.
- برهمند، غلامرضا و مریم صباحی فر، ۱۳۹۰، «رشد شکل‌گیری و دگرگونی آتشکده در ایران از دیر زمان تا فرجام روزگار پارتیان»، *مسیکویه*، سال ششم، ش ۱۸، ص ۶۹-۱۰۳.
- بوش، ریچارد، ۱۳۷۴، *جهان مذهبی (ادیان در جهان امروز)*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- بویس، مری، ۱۳۷۵، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- پاشایی، ع، ۱۳۷۵، *بودا، گزارش کانون پالی*، تهران، فیروزه.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۷۵، *ترجمه، شرح و تحلیل اوستا*، تهران، فیروزه.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۴، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- دادور، ابوالقاسم و مهتاب براننده حسینی، ۱۳۸۹، «مطالعه تطبیقی آتشکده‌های زرتشتی و استو پاهای بودایی»، *هنرهای تجسمی نقش مایه*، سال سوم، ش ۶ ص ۷-۲۰.
- الدنبرگ، هرمان، ۱۳۴۰، *فروغ خاور، زندگانی آیین رهبانیت بودا*، ترجمه بدرالدین کتابی، اصفهان، کتابفروشی تأیید اصفهان.
- رادا کریشان، سرویالی، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، مترجم: خسرو جهانمندی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- عدلی، محمدرضا، ۱۳۹۲، *سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت بودایی*، تهران، هرمس.
- فروشی، بهرام، ۱۳۸۸، *جهان فروری*، تهران، فروهر.
- فلامکی، منصور، ۱۳۷۱، *شکل‌گیری معماری در تجارب ایران و عرب*، تهران، فضا.
- فولتس، ریچارد، ۱۳۸۶، «آیین بودا در ایران»، ترجمه ع. پاشایی، *هفت آسمان*، سال نهم، ش ۳۶، ص ۸۱-۹۶.
- فیشر، رابرت ای، ۱۳۸۳، *نگارگری و معماری بودایی*، ترجمه ع. پاشایی، تهران، فرهنگستان هنر.
- کریستین سن، آرتور، ۱۳۸۲، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار*، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، چشمه.
- کوماراسوامی، آندانا، ۱۳۸۲، *مقدمه‌ای بر هنر هند*، ترجمه امیرحسین ذکریگو، تهران، روزنه.
- گیمین، ژاک دوشن، ۱۳۷۵، *دین ایران باستان*، ترجمه رویا منجم، تهران، فکر روز.
- مشکور، محمداواد، ۱۳۴۷، *تاریخ ایران در عهد باستان*، تهران، دانشسرای عالی.
- مهر، فرهنگ، ۱۳۸۰، *دیدنی نواز دینی کهن*، تهران، جامی.
- مهرین، مهرداد، ۱۳۶۲، *دین بهی، فلسفه دین زرتشت*، تهران، فروهر.
- نیرگ، هنتریک ساموئل، ۱۳۸۳، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌الدینی، کرمان، دانشگاه باهنر.
- هال، جیمز، ۱۳۸۰، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر.
- هوکینز، بردالی، ۱۳۸۸، *آیین بودا*، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، امیرکبیر.
- هینلز، جان، ۱۳۷۹، *ساخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.
- Alldritt, Leslie D, 2005, *Religion of the World: Zoroastrianism*, Editor Ann Marie B Bahr, Philadelphia, Chelsea House.
- Batchelor, Martine, 2004, *The Pass of Compassion: The Bodhisattva Precepts*, USA, Altamira Press.
- Bechert, Heines, 1986, "samgha: An overview", *Encyclopedia of Religion*, Editor Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- Bluek, Robert, 2006, *Zoroastrianism: Teaching, Practice and Development*, New York, Routledge.

- Boyce, M, 2009, "temple", *The World Religion*, Editor Joanne O and Martine Palmer, Philadelphia, Chelsea House.
- Brereton, Joel, 1993, "Sacred Space", *Encyclopedia of Religion*, Editor Mirca Eliade, New York, Macmillan.
- Bunyan, Arthur, 1926, "Bodhisattva", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Editor James Hastings, New York, Edinburgh.
- Cabrol, F, 1916, "Monasticism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, New York, Harvard Divinity School.
- Carter, John Ross, 1993, *On Understanding Zoroastrianism*, United States of America, State University of New York.
- Clemen, Carl, 2005, *Religion of the World Their Nature and Their History*, Tr. A. K Dallasm, New Delhi, A cosmo Publications.
- Collcutt, Martin, 1986, "Buddhist Monasticism", *Encyclopedia of Religion*, Editor Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- _____, 1995, "Buddhist Monasticism", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed), Newyork, MacMillan publishing cpmpany.
- Conze, Edward, 2002, *Buddhism:Its Essence and DeveLopment* , New Delhi Munishram ManoharLaL publishers.
- Coomaraswamy, Anannda k, 2003, *Buddha and The Gospel of Buddhism*, New pelhi, Munshiram ManohraLaL publishers.
- Dasgupta, Shashi Bhusan, 1950, *An Introduction to Hinaayana Buddhism*, India, University of Calcutta.
- Dhammika, Shravasti, 2005, *The Buddha and His Disiples*, Srilanca, Buddhist Publication Society.
- Dutt, N, 1970, *Buddhist Sects in India*, Calcutta, Motilal Banarsidass.
- Dutt, Sukumar, 1924, *Early Buddhist Manasticism* ,London: Routledge.
- Emmanuel, Steven M, 2013, *A Companion to Zoroastrian Philosophy*, USA, John Wiley & Sons.
- Gombrich, Richard. F, 1988, *Thravada Buddhism: A Social History From Ancient Benares to Modern Colombo*, London, Routledge.
- Harvey, Michael, 1983, *The Forest Monks of Srilanka: An Anthropological and Historical Study*, Delhi, Oxford.
- Holt, A.S., 1916, "Monasticism (Buddhist)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James, Hastings, New York, Harvard Divinity School.
- Humphreys, Martin, 1983, *Christmas, Buddhism*, England, Penguin Books.
- Kumar, nitin, 2003, *The Buddhist stupa: yog's Sacred Architecture*, Article of Exotic India, Februry.
- Lafleur, j , 1956, *origin and Expansion of Buddhism, The path of The Buddha*, Kennrth w, Morgan (ed), New York, The Ronald Press.
- Nakamura, E, 2009, *The Buddhic Essence: Ten Stages to Becoming a Buddha*, USA, Summit University Press.
- Prebish, charls S, 1996, *Buddhist monastic Discipline: The sanskrit pratimoksa sutra of The Mahasamghikas and Mulasarvastivadiab*, Delhi, MotiLaL Banarsidass.
- Rhys, Davids, T.W, 1881-1885, "vinaya Text", Oldenberg Hermon in *Sacred Books of The East*, Editor, Mux Muller, Oxford.
- Skorubski, Edward, 1980, *Buddhism: A Short History*, England, One World Oxford.
- Spiro, Melford E. 2005, *Extract from Religion:problems of Definition and Explanation*, HamiLton (ed), Routledge.

نوع مقاله: پژوهشی

نگاه بوداییان به اسلام با تکیه بر متون کاله چکره تتره

مهران رهبری / دکترای ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

mrahbari121@gmail.com  orcid.org/0000-0001-8431-3888

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۴

چکیده

دین اسلام و آیین بودایی، دو مکتب بزرگ با پیروان بسیار در جهان هستند که با وجود تفاوت‌های زیاد، نقاط مشترک فراوانی نیز دارند. اولین برخوردها میان این دو در همان سال‌های نخستین ظهور اسلام در مرزهای شرقی ایران و شمال هند رخ داد و چند قرن بعد با حمله ترکان غزنوی به اوج خود رسید. تاکنون بررسی‌های متعددی درخصوص نگاه مسلمانان به بوداییان صورت پذیرفته است؛ اما آنچه نیاز به بررسی بیشتر دارد، دیدگاه بوداییان به اسلام به‌عنوان یک آیین تازه‌وارد است. اولین بار و در اوایل قرن یازدهم میلادی، بوداییان در مجموعه متونی به‌نام «کاله چکره تتره» که متعلق به مکتب وجره‌یانه است، به اسلام و عقاید و آداب مسلمانان اشاره کرده و آن را از منظر خود تحلیل نموده‌اند. نویسندگان این متون با وجود برخی تمجیدات، ارزیابی نامطلوبی از اسلام ارائه می‌دهند و در قالب یک اسطوره قدیمی بیان می‌کنند که آیین مهاجمان مسلمان یک نظام شیطانی است که نهایتاً توسط پادشاهی بودایی از بین خواهد رفت. این تحقیق که به روش کتابخانه‌ای انجام گرفته، بر آن است که ضمن معرفی متون کاله چکره تتره، به بررسی دیدگاه بوداییان آن روزگار درباره مسلمانان بپردازد و امید دارد که زمینه‌ای را برای شناخت بیشتر این دو دین از یکدیگر فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: بودایی، اسلام، کاله چکره تتره، وجره‌یانه، گفت‌وگوی ادیان.

بودای تاریخی با نام *سیلارته گوتمه شاکیه‌مونی* در قرن ششم قبل از میلاد در شمال هند و نپال کنونی متولد شد و در نتیجهٔ تعلیم وی، آیین بودا در هند بنیان نهاده شد. پس از درگذشت وی در حدود سال ۴۸۰ ق.م، پیروانش متون دینی رسمی و نیز قواعد زندگی جماعت‌های بودایی را تثبیت و تدوین کردند؛ اما بعدها جامعهٔ بودایی انشقاق یافت و با گذر زمان بر شمار فرقه‌های آن افزوده شد. این آیین از قرن پنجم قبل از میلاد دامنهٔ نفوذ خود را به شیوه‌های مختلف از هند تا ایران و افغانستان در غرب و چین و ژاپن در شرق گستراند و مورد پذیرش بسیاری از مردم این مناطق قرار گرفت (ساراتو، ۲۰۱۰، ص ۱۵).

آیین بودا از اواخر قرن اول میلادی به یک نیروی قدرتمند فرهنگی در منطقهٔ مرکزی آسیا و هندوستان تبدیل شده بود و تا زمان حملهٔ مسلمانان که به‌منظور گسترش مرزهای اسلام صورت گرفته بود، همچنان قوی باقی ماند (فولتز، ۲۰۱۰، ص ۲۱۱). در چهارده قرن گذشته، مواجههٔ بوداییان و مسلمانان - که آیین ایشان در منابع اسلامی با نام‌های گوناگونی چون مذهب صابئین (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۷)، مذهب حنفا (اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۱)، شکمانیون (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۱۶) و سمنیه (یا شمئیه) (فریامنش، ۱۳۸۵) خوانده شده است - از نظر فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و گاه نظامی، فراز و فرودهای بسیاری داشته است. این ارتباطات براساس مکان، زمان، افراد خاص یا حکومت‌های مداخله‌کننده، دارای طیفی متغیر از دوستی تا دشمنی بوده است. برای مثال، یکی از نشانه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان و بوداییان، گزارشی قرن چهارمی از خرید و فروش بت در بازارهای شهر بخارا است (نرشخی، ۱۳۶۳، ص ۲۹-۳۰). همچنین شواهد بسیار دال بر این است که آیین بودایی تأثیر عمیقی بر جنبهٔ معنوی اسلام، یعنی تصوف، بخصوص تصوف منطقهٔ خراسان گذاشته است (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: زرین کوب، ۱۳۷۹، ص ۵۶؛ ضیایی، ۱۳۹۳).

تأثیر اسلام بر آیین بودایی هندی بر همهٔ مورخین روشن است. در خلال حملات متعدد مسلمانان به شبه‌قارهٔ هند در نیمهٔ نخست قرن هشتم میلادی، بسیاری از معابد بودایی تخریب شدند و سپس سرزمین بودایی‌ها در شمال شرقی و غربی هند از اوایل قرن یازدهم تا نیمهٔ قرن سیزدهم میلادی به‌وسیلهٔ ارتش‌های منظم مناطق ترک‌نشین مسلمان تحت امر عباسیان مورد هجوم قرار گرفتند که نتیجهٔ آن، رو به زوال نهادن آیین بودا به‌عنوان یک نیروی مذهبی بود. اگرچه بقایای فرهنگ بودایی برای قرن‌ها در آن نواحی باقی ماند، ولی تسلط سیاسی - اقتصادی مسلمانان بر بخش شمالی هند موجب شد که معابد بودایی هرگز سر از زیر خاکستر برنیاورند (نیومن، ۱۹۹۸، ص ۳۱۱). هرچند حملات ترکان با انگیزه‌های غالباً اقتصادی و نه از روی تعصبات مذهبی بوده است، ولی نمی‌توان گزارش‌های تاریخی را دربارهٔ بی‌رحمی‌ها و تعصباتی که در حین این جنگ‌ها به‌وقوع پیوسته است، نادیده گرفت (یاری، ۱۳۹۳، ص ۸۴-۱۰۰).

قدیمی‌ترین ارتباط بین مردم مسلمان و بودایی، در افغانستان کنونی، شرق ایران، ازبکستان، ترکمنستان و تاجیکستان و در هنگام فتح این مناطق در نیمه قرن هفتم میلادی توسط حکومت امویان برقرار شد. در آغاز قرن هشتم میلادی، نویسنده ایرانی در عصر اموی، *عمر بن ارزق کرمانی* سعی کرد آیین بودا را برای مخاطبان مسلمان خود توصیف کند (سجادی، ۱۳۸۵، ص ۲۹). وی شرح مفصلی درباره صومعه «ناوا و بهارا» در بلخ افغانستان و آداب و رسوم اصلی بودایی‌های آنجا نوشت و آنها را به نوعی در تشابه با مناسک اسلامی شرح داد. *ابن فقیه همدانی* در کتاب *البلدان* از قول او در توصیف معبد اصلی آورده است: سنگی مکعب در مرکز آن قرار داشت که با پارچه پوشانده شده بود و زاهدان مشغول طواف و سجده بر آن بودند؛ به همان نحو که کعبه در مکه طواف می‌شود (*ابن فقیه همدانی*، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳ و ۱۷۶).

به‌رغم زمینه‌های مشترک فراوان میان این دو دین، آنچه جالب توجه است، برداشت‌های اشتباه، ناقص و نگرش‌های منفی فی‌مابین بوده است. برای مثال، نگرش مسلمانانی که به هندوستان حمله کردند درباره بوداییان، به شکل گسترده‌ای توسط مورخین مسلمان مستند شده است که مسلماً در آنها تصویری دقیق و روشن از اندیشه‌ها و تعالیم بودایی ارائه نشده و غالب سخنان، بسیار کلی و ناقص است (عدلی، ۱۳۹۴). پس از این حملات است که تمام بودایی‌های «کافر و بت‌پرست» یا کشته یا به بردگی گرفته شدند؛ معابدشان غارت و نابود شد و فریاض مذهبی‌شان از بین رفت. تعجبی ندارد که این خشونت‌ها ترس و نفرت از اسلام را در اذهان قربانیان کاشت. ناگفته پیداست که این حملات به نام اسلام، اما به کام حاکمانی چون سلاطین غزنوی و به قصد کشورگشایی ترتیب داده شده بود؛ چه آنکه اسلام واقعی به واسطه تعالیم نورانی عرفا در دل مردمان آن روزگار هند نفوذ کرده بود و تا امروز نیز پابرجاست. در عین حال، *بیرونی* درباره نتیجه حملات مشهور *سلطان محمود غزنوی* در دهه‌های ابتدایی قرن یازدهم می‌نویسد:

و چون محمد بن القاسم بن المنبه ارض سند را برگشود، از نواحی سیستان، وحشت آنان افزون گشت و... در هند تا شهر کنوج پیش رفت و به بازگشت، گاه به ستیز و گاه به آشتی، از قندهار و کشمیر گذشت و جز آنان که به اسلام درآمدند، مردمان را بکشت و این معنا تخم کینه در دل هندوان پاشید... چون ناصرالدین سبکتکین به دولت رسید، به غزا روی آورد؛ بدان پایه که غازی خواندندش و راه خواری هند به روی آیندگان برگشود و از پس او، یومین الدوله محمود، که رحمت خدای بر هر دو باد، سی و اند سال بدان راه می‌رفت و آبادی آن مردمان خراب کرد و... بقیه السیف به نهایت تباعد و تنافر از مسلمین باقی ماندند (*بیرونی*، ۱۳۶۲، ص ۱۲).

اما بوداییان چگونه به اسلام، این دین تازه‌وارد، می‌نگریستند؟ حقیقت آن است که در ادبیات کلاسیک هندو هیچ نشانه‌ای از بحث فلسفی با دانشمندان مسلمان در هیچ‌یک از صومعه‌های رهبانی، حتی زمانی که جوامع بودایی و مسلمان در یک ناحیه می‌زیستند، به دست نیامده است. گفت‌وگوها تنها میان افراد غیربودایی فرقه‌های گوناگون که خواهان مباحثه بودند، صورت می‌گرفت. تا آن زمان، سنت سنسکریت هرگز توجه رسمی به حضور اسلام معطوف نداشته بود (ارنست، ۱۹۹۲، ص ۳۰). *پولاک* می‌گوید: «لازم می‌دانم بر این موضوع تأکید کنم که هویت مذهبی

مردمان آسیای مرکزی که به هند حمله کردند، حتی یک بار در منابع سنسکریت مورد اشاره قرار نگرفته است» (پولاک، ۱۹۹۳، ص ۲۸۳).

یک پژوهشگر هندی در این زمینه می‌نویسد: «همگان آگاه بودند که نیرویی کاملاً جدید به هندوستان رسیده؛ اما کسی کنجکاوی خاصی در مورد آن نداشت. این موضوع که متجاوزین بر رهبران سیاسی مسلط می‌شدند، امری دانسته بود؛ اما نتیجه‌گیری‌های گسترده‌تر، مثلاً احتمال اینکه تازه‌واردها دست به تغییر و اصلاح فرهنگ هندوستان بزنند، در ابتدا چندان محتمل به نظر نمی‌رسید» (تهپیر، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۲۲۶). در حقیقت، در آغاز قرن یازدهم میلادی بود که برخی از بوداییان هندوستان کنجکاوی زیادی دربارهٔ این دین جدید که به‌تازگی در افق‌های غرب سرزمینشان ظهور کرده بود، نشان دادند و این در حالی بود که مسلمانان، نه‌تنها برای قرن‌ها در هندوستان حضور داشتند، بلکه حاکمین واقعی آنجا نیز بودند؛ ولی فقط در مواردی مبهم به آنها اشاره شده بود (هالبفس، ۱۹۸۸، ص ۱۸۲). البته این بی‌تفاوتی تنها شامل اسلام نبود؛ بلکه تا قرن یازدهم میلادی در هیچ‌یک از متون آیین‌های مختلف بودایی، نه از اسلام و نه از دیگر ادیان همچون زرتشتی، یهودی و مسیحی نیز سخنی به‌میان نیامده بود. هرچند مدارک و یادداشت‌های مختصر بودایی درخصوص اسلام وجود دارد (چاتوپادهیسه، ۱۹۹۸، ص ۹۲-۹۷)؛ ولی اکثر آنها مانند متن زائری کره‌ای به‌نام او - کونگ (Ou-kong) که در قرن هشتم میلادی به‌دلیل ترس، از سفر به منطقهٔ افغانستان امروزی خودداری کرده است، حاوی اطلاعات مهم و قابل توجهی نیستند (اسکات، ۱۹۹۵، ص ۱۴۳). در این میان، مجموعهٔ ادبیات **کاله‌چکره** (أرفینو، ۱۹۹۴، ص ۴۴-۵۲) یک استثنای قابل توجه است. این متون از این جهت یگانه و منحصربه‌فردند که برای نخستین بار توصیفاتی کلی و نزدیک به واقع از اعتقادات و آداب و رسوم اسلامی ذکر کرده‌اند که از خلال آنها می‌توان راهبردهای نویسندگان بودایی این متون را در برخورد با اسلام در حال گسترش، مشاهده کرد.

۱. سنت کاله‌چکره تتره و متون آن

کاله‌چکره تتره یکی از آخرین آموزه‌های تتریک (یک نظام عرفانی و نیز متون کشف‌شده‌ای که چنین نظامی را آموزش می‌دهد) و اعمال رمزآلود در سنت بودایی تبتی، یعنی وجره‌یانه است (نیومن، ۱۹۹۱، ص ۵۱) و از آنجاکه بر ایدهٔ «بودی‌ستوه» و آموزهٔ «شفقت» تأکید دارد، می‌توان آن را متنی مهربانانه نیز تلقی کرد (همر، ۲۰۰۵، ص ۵). در این میان، کاله‌چکره که در لغت به‌معنای چرخ زمان است، از دو مفهوم زمان (کاله) و چرخ (چکره) تشکیل شده است و علاوه بر اشاره به الوهیت زمان، از منظری به انسان به‌عنوان جهان اصغر و از منظر دیگر به جهان به‌مثابهٔ جهان اکبر می‌نگرد و بر همسانی این دو عالم تأکید می‌کند؛ آیینی که باورمندان آن اعتقاد دارند که سنت و متون مربوط به آن، توسط خود بودا/ آموزش داده شده است (جیاتسو، ۲۰۰۴، ص ۴ و ۲۶).

تمام آثار بودایی و جریانه، از جمله **کاله‌چکره**، به یک معنا تلفیقی‌اند؛ چراکه عناصر فراوانی را از مذاهب غیربودایی برمی‌گیرند و آنها را با متون بودایی همسان‌سازی می‌کنند. این تلفیق آرا در **کاله‌چکره** کاملاً آشکارا و

خودآگاهانه است و این متون تلاش چندانی برای پنهان سازی وام‌گیری‌هایش از سنت‌های شیوه، ویشنوه و جینه ندارند و در آن، شاهد خدایان مشترکی بین آیین‌های هندو، جینی و بودایی هستیم؛ اما درعین حال، ساختار اصلی‌اش به‌خودی‌خود غیربودایی است و در حقیقت، ایده باستانی تجانس و برابری جهان خرد و کلان را به‌عنوان زیربنای فرجام‌شناسی خویش به کار می‌برد (نیومن، ۱۹۹۸، ص ۳۱۳).

این سنت در تبت رواج داشت و در قرن چهاردهم که مغول‌ها به آیین بودا گرویدند، در میان آنها نیز رواج پیدا کرد. امروزه دالایی‌لاما و دیگر لاماهای تبتی، مروج این سنت‌اند و هدایت و مسئولیت برگزاری مراسم کالهچکره را که نوعی آیین تشرف (Initiation) محسوب می‌شود، بر عهده دارند. طی این آیین‌ها، دالایی‌لاما بر سکویی می‌نشیند و تصویر پیچیده بزرگی قرار دارد که با نهایت دقت و حوصله، با دانه‌های رنگارنگ شن آن را ساخته‌اند. ساخت آن ممکن است هفته‌ها زمان برده باشد؛ زیرا دانه‌های شن را باید تک‌تک جای داد؛ و این هنر راهبانی است که همه عمر خود را روی آن می‌گذارند. طرح پیچیده مندلۀ کالهچکره است؛ نقشه راه‌های عالم خلقت در تصویری که بوداییان و جره‌یانه‌ای از آن دارند. عنصر آیینی مذهب تبتی به‌خوبی در مراسم کالهچکره نمایان است. همه اجزای مراسم به‌گونه‌ای حساب‌شده شخص طالب را در آیین تشرف درگیر می‌کنند. ماده ساخت مندله، جنبه نمادین دارد و خصلت موقت هستی بشر را نشان می‌دهد. در اینجا، مندله دایره‌ای است از نقش‌ها و شکل‌های نمادین که پیام ازلی و حقایق ابدی را از طریق مراقبه و برگزاری آیین به انسان می‌رساند و تصویر جهان مقدس و ازلی را در ساحت وجود انسان و جهان نشان می‌دهد. در پایان مراسم، مندله را خرد می‌کنند و شن‌ها را در دریا یا رودخانه‌ای می‌ریزند تا دیگر هرگز به کار نرود و بدین‌سان بر گذرا بودن سمساره تأکید می‌شود (هاکینز، ۱۳۹۶، ص ۲۴-۲۶). شن‌های مندله به صلح جهانی و فردی و تعادل فیزیکی اشاره دارند. دالایی‌لاما توضیح می‌دهد که کاشت هر شن، راهی است برای داشتن تأثیر کرمه‌ای که ممکن است بعداً فواید آن را دریابیم. این سنت و جره‌یانه‌ای ترکیبی از اسطوره و تاریخ است که با حضور عمومی حضار انجام می‌شود و مبین شکلی از وحدت است (دالایی‌لاما، ۲۰۱۶، ص ۷-۱۳). در این مقاله سعی بر این است که با بررسی متون کالهچکره، نگاه نویسندگان آنها را به اعتقادات و فرائض اسلامی دریابیم. این منابع به شرح زیر می‌باشند:

Paramādibuddhodhṛta-Śrī-Kālachakra-nāma-tantrarāja.

که به‌طور مختصر به آن شری کالهچکره (Śrī Kālachakra) گفته می‌شود.

Vimalaprabhā-nāma-mūlatantrānusārīṇī-dvādaśasāhasrikā-laghukālačakra-tantrarājaṭīkā.

(که به‌طور مختصر به آن ویمله‌پرپه (Vimalaprabhā) می‌گویند).

Śrī-Kālachakra-tantrottara-Tantraḥṛdaya-nāma.

که به‌طور مختصر به آن تنتره‌دیه (Tantraḥṛdaya) می‌گویند.

Svadarśianamatoddeśa.

Śrī-Paramārthasevā.

۲. تصورات بوداییان از اسلام؛ تازی‌های بربر

با توجه به متون *کاله‌چکره* و تفاسیر آن و اشاره به برخی از احکام فقهی ذکر شده در این متون، مانند نام بردن خدا در هنگام ذبح احشام، نمازهای پنج‌گانه به سوی سرزمین مقدس، عمل ختان و...، شکی به‌جا نمی‌ماند که اشاره این متون به دین اسلام است. ادبیات *کاله‌چکره* از مسلمانان با نام *مِلْچَه‌ها* (Mlecchas) و از اسلام با نام *دهرمه مِلْچَه‌ها* (mleccha-dharma) یا همان بربرها (به‌عنوان مثال بند ۱۰۲۶ از شری *کاله‌چکره* و ۱۰۹۲۶ از *ویمله‌پرهه*) نام می‌برد. در زبان سنسکریت، لغت *مِلْچَه* به‌طور عمومی به بیگانگانی اطلاق می‌شود که از رسوم هندی پیروی نمی‌کنند (هالبفاس، ۱۹۸۸، ص ۷۹۶-۱۷۲)؛ همان‌طور که بیرونی درباره *مِلْچَه* می‌نویسد:

آنان یا ما به دین مابین‌اند به مابینتی کلی؛ بدان پایه که نه ما به شیئی از معتقدات آنان اقرار می‌داریم و نه آنان عکس این می‌کنند؛ و با اینکه میان خود در امر مذهب از جدال در سخن تجاوز نمی‌کنند و اصرار به جان و بدن روا نمی‌دارند، با دیگران چنین نیستند و جز خود را «مُلِیح» خوانند که پلید باشد و از آنان نکاح و آمیزش و هم‌غذایی و هم‌آشنایی دریغ می‌گویند و پلید می‌شمرند آنچه را که به آب و آتش آنان هستی گرفته باشد (بیرونی، ۱۳۶۲، ص ۱۰-۱۱).

اما با چند استثنا می‌توان این‌گونه برداشت کرد که *مِلْچَه* در سراسر متون *کاله‌چکره* تنها برای خطاب کردن مسلمانان و نه دیگر خارجی‌ان غیرمسلمان استفاده می‌شود (نیومن، ۱۹۸۷، ص ۳۶۲). در ادامه، نگاهی به رسوم اجتماعی بربرهای تازی یا همان مسلمانان در ادبیات *کاله‌چکره* می‌اندازیم؛ سپس به بررسی تصورات موجود از اعمال و عقاید مذهبی ایشان خواهیم پرداخت.

۳. آداب، فرایض و رسوم بربرها

در متون *کاله‌چکره*، آداب و رسوم بربرها مورد انتقادات صریح نویسندگان این متون قرار می‌گیرد که در زیر به چند نمونه مختصر از آن اشاره خواهیم کرد:

۱. عادات غذایی و خوراک آنها زشت و منزجرکننده و برخلاف هنجارهای برهمنی توصیف می‌شود؛ برای نمونه، *بودا* در بند ۱۰۱۵۵ شری *کاله‌چکره* خطاب به سوچندره می‌گوید: «بربرها شترها، اسبها و گله احشام را می‌کشند و بدن آنها را در خون می‌پزند. آنها گوشت گاو را در کره و ادویه می‌پزند و با آمیخته‌ای از برنج و سبزی به یک‌باره بر آتش می‌گذارند و در جایی، محتویات تخم‌پزندگان را می‌نوشند که جایگاه شیاطین است.

مسلم است که کشتار حیوانات و بخصوص خوردن گوشت گاو از سوی مسلمانان، امری مذموم برای آیین برهمنی تلقی می‌شده است؛ اما مشخص نیست که این توصیفات تا چه اندازه بازتاب‌دهنده عملکرد واقعی مسلمانان است؛ چه آنکه حرام بودن مصرف خون، یکی از موارد مورد اجماع در میان مسلمانان است که در قرآن و سنت به آن تصریح شده است (برای مثال، مائده: ۳؛ بقره: ۱۷۳؛ نحل: ۱۱۵). در هر صورت، نادیده

گرفتن این اصل اساسی در رژیم غذایی مسلمانان عجیب است و البته می‌تواند ناشی از دروغ‌پردازی نویسندگان باشد؛ اما در کل به‌نظر می‌رسد که هدف از این بند، توصیف مسلمانان به‌عنوان قوم وحشی است که رفتارشان غیرقابل قبول است.

۲. از منظر بودایی، خصمانه‌ترین خصیصه دین بربرها، عمل قربانی کردن و ذبح حیوانات است. طبق بند ۱.۳ از ویمله‌پرهبه و بخشی‌هایی از تنتره‌دیه، بربرها درحالی‌که منتره (ذکر مقدس) دین شیطانی خود، یعنی «بسم‌الله» را به زبان جاری می‌سازند، گلوی حیوانات را می‌برند. همچنین بنا بر آیین آنها، خوردن گوشت حیواناتی که به‌طور طبیعی مرده‌اند، ممنوع است. نقض هریک از این موارد و پیش‌فرض‌ها مانع ورود پیروان به بهشت می‌شود (آیات قرآن درخصوص وجوب نام بردن اسم «الله» و حرام بودن اکل گوشت مردار فراوانند؛ از آن جمله‌اند: بقره: ۱۷۳؛ انعام: ۱۱۸ و ۱۲۱).

۳. در بندهای ۲۹۸ و ۲۹۹ از شری‌کاله‌چکره و تفاسیرشان در بندهای ۲۵۹۸ و ۲۵۹۹ از ویمله‌پرهبه، عنوان می‌شود که زاهدان بربر دو بار در روز، یک‌بار قبل از طلوع آفتاب و یک‌بار پس از غروب آن، غذا می‌خورند. احتمالاً این توصیفات، ناظر به روزه‌داری مسلمانان در ماه رمضان یا عده‌ای از مسلمانان بوده است که در بیشتر ایام سال روزه مستحبی داشته‌اند؛ ولی آنچه اهمیت دارد، تأکید بر تفاوت زمان غذا خوردن میان این دو گروه است؛ چه آنکه راهبان بودایی موظف به خوردن طعام بین طلوع آفتاب و ظهر هستند (ویجه‌یارتنه، ۱۹۹۰، ص ۶۸).

۴. لباس‌های مذهبی مسلمانان نیز موضوع دیگری است که مورد نقد نویسندگان این متون قرار دارد. درحالی‌که لباس معمول مسلمانان و جنگجویان آنها در قرون اولیه سفید بوده است، این طرز پوشش برخلاف مقررات بودایی تلقی می‌شود؛ چراکه راهبان بودایی لباس‌های قرمز به تن می‌کردند (بیرونی نیز در چند نمونه به سرخ‌پوشی بوداییان با عنوان «المحمره» اشاره می‌کند: بیرونی، ۱۳۶۲، ص ۹۵ و ۱۱۰). این ممنوعیت پوشیدن لباس سفید برای راهبه‌ها و راهبان و همچنین استحباب پوشیدن لباس قرمز، اصل پذیرفته‌شده همه دیرهای بودایی بوده است (ویجه‌یارتنه، ۱۹۹۰، ص ۳۷). باین‌حال تأکید نویسندگان متون کاله‌چکره بر اینکه زاهدان مسلمانان همواره باید لباس سفید به تن کنند، به‌نظر نوعی بدگمانی و بداندیشی است؛ زیرا در سنت اسلامی هیچ‌گاه پوشیدن لباس سفید واجب نبوده است.

۵. همان‌طور که می‌دانیم، در سنت اسلامی، ختنه برای مردان، عملی واجب است (برای نمونه ر.ک: مفید، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۲۲) و همین امر برای نویسندگان کتاب Śrī-Paramārthasevā بسیار عجیب و حیرت‌انگیز می‌نماید که چگونه آیین بربرها به پیروانش دستور عمل ختان می‌دهد. در آنجا می‌خوانیم: «تازی‌ها پوست سر آلت خود را به‌عنوان دلیلی برای سعادت در بهشت می‌برند».

۶. مسئله دیگری که مورد توجه متون کاله‌چکره قرار گرفته، موضوع بت‌شکنی در اسلام است؛ چراکه بنا بر بند ۲۹۹ از شری‌کاله‌چکره، سواره‌نظام تازی‌ها معابد بودایی و غیربودایی و تمام تصاویر انسان‌انگارانه را

تخریب می‌کنند. در دهه‌های اولیه قرن یازدهم هجری، منطقه مولتان، افغانستان و شمال غربی هند آماج حمله گسترده سلطان محمود غزنوی قرار گرفت؛ حملاتی که به نام اسلام، ولی در حقیقت به کام حکام آن روزگار و به طمع ثروت و قدرت صورت گرفته بود. با توجه به هم‌زمانی نگارش متون کاله‌چکره با این حملات، به نظر می‌رسد که وقایعی چون تخریب بنخانه‌ها و حمله به دهرمه بودایی نشان‌دهنده نگرانی متولیان دین بودایی از این دین به‌ظاهر خشن و مخرب است.

۷. توصیف نماز خواندن مسلمانان هم نکته دیگری است که به آن اشاره می‌شود. تازی‌ها برای ستایش خدای خود، پنج بار در روز (ظهر، بعدازظهر، شب، نیمه‌شب و زمان طلوع خورشید) ابتدا خود را می‌شویند (وضو)، سپس خم می‌شوند (رکوع) (بند ۲۰۹۸ از شری کاله‌چکره) و بعد به‌مانند یک لاک‌پشت بر زمین زانو می‌زنند (سجود) (بند ۳۱۰۱۹ از ویمله‌پریهه). این توصیفات، هرچند مختصر است، ولی به فریضه پنج‌گانه نماز و موضوع وضو، رکوع و سجود در اسلام می‌پردازد.

با وجود این موارد، برخی از آداب و رسوم مسلمانان با تأیید ضمنی یادآوری می‌شود. در بند ۳۰۱ ویمله‌پریهه از توانایی سوارنظام و شجاعت و نبرد سرسختانه تازیان به‌نیکی یاد شده است و در بند ۵۳ ویمله‌پریهه مسلمانان از این جهت که همچون بوداییان طبقه‌های مختلف اجتماعی را قبول ندارند و همه به‌عنوان یک گروه واحد زندگی می‌کنند، مورد تمجید قرار می‌گیرند. همچنین در *تنتره‌دیه* آمده است: مسلمانان بهداشت را مراعات می‌کنند؛ به همسران یکدیگر تجاوز نمی‌کنند و از جهت ریاضت (احتمالاً منظور همان تقوا و پرهیزگاری است)، به همسران خود اکتفا می‌کنند (نیومن، ۱۹۹۸، ص ۳۴۴). متون *کاله‌چکره* به‌صراحت یادآور می‌شوند که مسلمانان به اموال یکدیگر احترام می‌گذارند و این امر احتمالاً ناشی از ارتباط مستقیم تجاری میان ایشان و مسلمانان بوده است (یاری، ۱۳۹۳، ص ۱۹۷-۲۰۰).

۴. معلمان بربرها

اما نکته مهم دیگر که در متون *کاله‌چکره* به‌چشم می‌خورد، توصیف این متون از بزرگان و به‌عبارتی تعلیم‌دهندگان مسلمانان است؛ برای یک نمونه مهم، در بند ۱۰۱۵۴ از شری کاله‌چکره می‌خوانیم:

آدم، نوح و ابراهیم و البته پنج وجود تاریک (tamas) دیگر در خانواده‌های شیطانی، مثل موسی، عیسی، فرد سفیدپوش، محمد و مهدی به‌عنوان هشتمین نفر که کور خواهد بود (از دنیای تاریکی‌ها خواهد آمد). هفتمین، یعنی محمد، بدون شک در شهر بغداد در سرزمین مکه به‌دنیای خواهد آمد؛ جایی که بت بی‌رحم و قدرتمند قوم بربرها (الرحمن) با تجسّدی شیطانی در آنجا زندگی می‌کند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این بند، نام هشت معلم یا گوروی تازیان، یعنی آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، فرد سفیدپوش، محمد و مهدی آمده است. این‌طور به‌نظر می‌رسد که نویسندگان متون *کاله‌چکره* با فرق و مذاهب اسلامی آشنایی کامل نداشتند یا دست‌کم از فرقه‌ای - که اکنون برای ما نامعلوم است - اطلاع داشتند که بسیار

جنگجو و در عین حال معتقد به هشت پیامبر بودند (الورسکوگ، ۲۰۱۰، ص ۹۸). در خصوص آن معلمان چند نکته وجود دارد که به تفکیک در زیر بیان می‌شود:

۱. در برخی ترجمه‌های انگلیسی به جای کلمه «نوح» از واژه «اخوخ» استفاده شده است (نیومن، ۱۹۸۷، ص ۵۹۶-۵۹۷) که البته این مورد محل بحث است؛ زیرا با توجه به اینکه افراد دیگر این فهرست، غیر از فرد سفیدپوش و مهدی، از پیامبران اولوالعزم می‌باشند، تعبیر و تفسیر این کلمه به «اخوخ» یا همان «ادریس» صحیح به نظر نمی‌آید (آرفینو، ۱۹۹۴، ص ۷۱۸).

۲. در مورد «فرد سفیدپوش»، جز اینکه این مورد اشاره‌ای به لباس سفید مسلمانان که عرفی قدیمی در میان ایشان بوده، داشته باشد، بحث‌های مختلفی بین محققان در گرفته است که به طور خلاصه به چند مورد تقسیم می‌شود:

الف) عده‌ای بر این باورند که این عبارت به مانی پیامبر اشاره دارد و از این رو تأثیر مانویت در آیین بودایی‌ها را بررسی کرده‌اند (هافمن، ۱۹۶۹، ص ۵۲-۷۳). با توجه به اینکه عقاید و آداب و رسوم مانویت در این متون نمود و ظهوری نداشته است، لذا بسیاری از پژوهشگران دیگر این احتمال را رد کرده‌اند (نیومن، ۱۹۸۷، ص ۶۰۳-۶۰۹).

ب) احتمال دیگری که در این خصوص مطرح شده، این است که فرد سفیدپوش به ابن‌مقفع (درگذشته ۷۷۹ میلادی) که به خون‌خواهی ابومسلم خراسانی در منطقه مرو، سغد و فرارود برضد خلافت عباسیان قیام کرده بود، اشاره داشته باشد (نیومن، ۱۹۹۸، ص ۳۲۱).

ج) احتمال دیگر این است که فرد سفیدپوش به گروهی از اسماعیلیان در منطقه ظهور این متون، یعنی مولتان (در شمال پاکستان فعلی) اشاره داشته باشد که برای سال‌ها به نیابت از خلفای فاطمی مصر حکومت داشتند و نهایتاً حکومتشان به دست محمود غزنوی به پایان رسید (آرفینو، ۱۹۹۴، ص ۷۲۲-۷۲۳). این موضوع بدین معناست که شش نفر از فهرست یادشده، یعنی آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد، بنا بر تعریف اسماعیلیه، شش ناطق اول و هفتمین نفر، محمد بن اسماعیل بن جعفر، ناطق هفتم است که به عنوان مهدی ظهور و خروج خواهد کرد. البته بنا بر این فرض، بازم تکلیف فرد سفیدپوش مشخص نخواهد شد.

۳. به نظر می‌رسد که در این متون، هشت معلم مطرح شده بربرها در برابر تجلیات هشت گانه ویشنو در مکتب هندو قرار می‌گیرند و تقویت کننده این احتمال است که این افراد به طبقه اسوره (asura) تعلق داشته باشند؛ چراکه اسوره‌ها در کیهان‌شناسی بودایی، نوعی از خدایان ظالم‌اند که از رقبای خدایان هندو هستند و همیشه با آنها در جنگ‌اند (برزین، ۲۰۱۰، ص ۱۹۲). البته نکته قابل توجه دیگر در این بند این است که این هشت نفر منسوب به تمس - که به تاریکی و تیرگی اشاره دارد - معرفی می‌شوند. تمس در کنار ستوه (sattva) و رَجَس (rajās) سه گونه تعریف شده در مکتب فلسفی سنکهایه می‌باشد و از آنجاکه

بوداییان متعلق به طبقه ستوه به معنای روشنایی هستند، به نظر می‌رسد که نویسندگان این متن با استفاده از «تمس»، معلمان بربرها را در مقابل روشنایی بوداییان قرار داده و آنها را متعلق به طبقه تاریکی دانسته باشند (دونیگر، ۱۹۹۱، ص ۲۸۲-۲۸۳).

۴. درخصوص کلمه Mathanī یا Mahdī، که در لغت «ویرانگر» معنا شده، دو توصیف در ترجمه‌های انگلیسی آمده است که از هر کدام معانی جداگانه‌ای به ذهن مترتب می‌شود. در اولین مورد (نیومن، ۱۹۹۸، ص ۳۲۰)، او (مهدی) بنا به روایت نویسندگان، از دنیای تاریکی‌ها خواهد آمد که شاید نگاهی به غیبت مهدی موعود با توجه به تعریف شیعی آن باشد. اگر این فرض را مدنظر قرار دهیم، امکان اخذ فهرست هشت نفره از یک منبع شیعی تقویت می‌شود؛ اما در برخی دیگر از ترجمه‌ها (برزین، ۲۰۱۰، ص ۱۹۲)، این‌طور بیان می‌شود که او کور خواهد بود؛ که شاید در آن نوعی نگاه تحقیرآمیز وجود داشته باشد؛ به معنای اینکه وی چشم حقیقت‌بین ندارد یا شاید هم این فرض دور از ذهن که او با همان دجال یک چشم، یکی در نظر گرفته شده باشد.

۵. اما در این بند، آنچه بیش از همه محل توجه است، نفر هفتم فهرست، یعنی «محمد» است. بنا بر بند ۱.۲۷ شری کاله‌چکره و تفسیر آن در بند ۱.۹.۲۷ ویمله‌پریهه، او به‌عنوان مسئول دهرمه بربرها و تجسد الرحمن و معلم آیین مهاجمان تازی معرفی می‌شود. همچنین براساس بند ۱.۸۹ از شری کاله‌چکره و تفسیر آن در ۱.۹.۸۹ در ویمله‌پریهه، بودا/ پیشگویی می‌کند که در ۱۴۰۰ سال بعد (باید توجه کرد که بنا به سنت کاله‌چکره، بودا نه در قرن ششم قبل از میلاد، بلکه در قرن هشتم قبل از میلاد می‌زیسته است: نیومن، ۱۹۹۸، ص ۳۱۹-۳۴۹)، «محمد» بنای مذهب شیطانی و بربری خود را در شهر بغداد که در سرزمین مکه است، بنا خواهد کرد. البته در اینجا نیز چند نکته غامض وجود دارد: اول اینکه «محمد» در بغداد دین و آیین خود را بنا نهاده است و دیگر آنکه مکه یک سرزمین نیست؛ بلکه یک شهر است. نکته قابل توجه در این مورد، مانند این است که چگونه یک نویسنده قرن یازدهمی که نه در تسلط، بلکه دست‌کم هم‌جوار مسلمانان می‌زیسته است، شهری را که پیامبر اسلام ﷺ در آن متولد شده و برای همه مسلمانان مقدس است، نمی‌شناسد و آن را سرزمین فرض می‌کند و درعین حال بغداد، محل خلافت حاکمان آن روزگار را بخشی از آن سرزمین در نظر می‌گیرد.

در یک نگاه کلی باید گفت، مشخص نیست که نویسندگان کاله‌چکره خود به‌عمد چنین اطلاعات مغشوشی را ارائه کرده‌اند یا برخی مسلمانان که با آنها مواجه شده بودند، مطالب را این‌گونه ارائه کرده‌اند.

۵. ایدئولوژی بربرها

بنا به روایت متون کاله‌چکره (مانند بندهای ۱.۲۷ و ۲.۱۶۸ از شری کاله‌چکره و تفاسیر آنها در بندهای ۱.۹.۲۷ و ۲.۷.۱۶۸ از تفسیر ویمله‌پریهه)، بربرها یا همان مسلمانان یک خدای قدرتمند، بی‌رحم و وحشی و شیطان‌صفت

به نام «الرحمن» را پرستش می‌کنند. جالب اینجاست که این تعریف از خدای بربرها، دقیقاً برخلاف معنای آن اسم به معنای بخشنده و مهربان است. اوست که همه موجودات جاندار و بی‌جان را برای کامیابی و لذت بربرها یا همان تازی‌ها خلق کرده و با رضایت اوست که فرد بهشت را به دست می‌آورد و با ناخشنودی اوست که فرد در جهنم معذب می‌شود.

باورهای مسلمانان، بنا بر بند ۲۰۱۵۸ شری کاله‌چکره و تفسیرش در بند ۲۰۷۰۱۵۸ ویمله‌پرپه به این شرح توصیف می‌شود: فرد پس از مرگ، بنا بر اعمالش مورد قضاوت «الرحمن» قرار می‌گیرد و با همان بدن مادی خود به بهشت یا جهنم خواهد رفت. هر کس با یک روح مشخص زاده می‌شود که آن روح در بدن مادی وی مستقر می‌گردد، باززایی مجدد (سمساره) و تناسخ جایی ندارد و کره رد می‌شود و هیچ توصیفی درباره مفهوم نیروانه ارائه نمی‌شود.

۶. ارزیابی بوداییان از مسلمانان

خلاصه دیدگاه بوداییان از دین جدیدالورود اسلام را براساس متون کاله‌چکره (مانند بندهای ۳۹۴ از شری کاله‌چکره و بند ۱۸۰۲۲ از ویمله‌پرپه) می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: یک مرام و آیین شیطانی و یک دین انحرافی، که کاملاً در ضدیت با دهرمه بودایی قرار دارد.

براساس دید نویسندگان کاله‌چکره‌ای در الهیات اسلامی، یک خالق و قادر متعال وجود دارد که افراد را بنا به خشنودی و ناخشنودی خود، به بهشت و جهنم می‌برد. آنها این اعتقاد که «الرحمن» پیروانش را مجبور می‌کند که با عمل ختنه وارد بهشت شوند، عملی عجیب و غریب می‌دانستند. کاله‌چکره تتره، بر طبق بندهای ۲۹۸ و ۲۹۹ شری کاله‌چکره، اسلام را یک دین خشونت‌آمیز، که حامی رفتارهای وحشیانه است، معرفی می‌کند و بر طبق بندهای ۱۰۱۵۴ و ۱۰۱۵۵ از شری کاله‌چکره و ۱۰۳ از ویمله‌پرپه ادعا می‌کند: آنها به نام الله، حیوانات را در پیشگاه خدای بی‌رحم خود، که خدای مرگ است، ذبح می‌کنند.

۷. راهبردهای بوداییان در قبال اسلام

آنچه در همه متون کاله‌چکره تتره بارز است، نگرانی بوداییان در مورد حملات وحشیانه سواره‌نظام تازی‌ها و تخریب معابد بودایی است و بر همین اساس است که آنها راهبردهایی را در قبال چالش مواجه با اسلام ارائه می‌کنند: نخست آنکه پیروان خود را از مشارکت و پیروی از مذهب تازیان منع می‌کنند؛ و دوم آنکه این احتمال مطرح می‌شود که امکان تبدیل دهرمه بربرها به دهرمه بودایی وجود دارد؛ سوم آنکه از تهدید اسلام در مجادلات با برهمن‌ها استفاده می‌کنند و در نهایت، یک جنگ تمام‌عیار مذهبی را میان بوداییان و مسلمانان پیش‌بینی می‌کنند.

طبق بند ۳۰۹۴ از شری کاله چکره، یک مورد از ۲۵ موردی که ترکش از گام‌های تشریف محسوب می‌شود و هر باورمند بودایی از انجام آن منع شده است، مشارکت و پیروی از دهرمه بربرهاست. هرچند این موضع در تضاد کامل با اصل تحمل و مدارا با آشکال غیرخوشنوت‌طلبانه مذهبی بوداییان است، اما بدون تردید، این نگاه ناشی از درک نویسندگان این متون از اسلام به‌عنوان یک اصل ذاتاً مخالف دهرمه بودایی است. با همه این توصیفات، که حاکی از کمال شقاوت و بی‌رحمی دین تازیان است، نویسندگان کاله چکره (بر طبق بند ۵۰۳ از ویمله‌پرپهه که تفسیری است از بند ۵۰۵۸ شری کاله چکره)، عقیده دارند که بربرهای تازی از دایره لطف و شفقت بودا به‌دور نیستند. این ادعا بدین معناست که بودا قادر است آنها را از دین و مذهب خام و ناپخته‌شان دور سازد و ایشان را مبدل به یک رهروی مکتب بودایی کند و آنگاه که ایشان آموزه متعالی بودی‌ستوه را به گوش جان شنیدند، خواهند توانست راه روشن‌شدگی را طی کنند.

اسلام در متون کاله چکره در چارچوب مجادلات ضدبرهمایی نیز ظهور می‌کند. بندهای ۱۰۳ و ۲۰۷۰۱۶۱ ویمله‌پرپهه، عمل قربانی کردن حیوانات را که در سنت ودایی به‌طور مبسوطی شرح داده شده است، با ذبح حیوانات در اسلام مقایسه می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که آنها در حقیقت یکسان‌اند؛ چراکه اقدام به قتل حیوانات زنده می‌کنند و البته به همین طریق و شیوه هوشمندانه است که ایشان مخالفان قدیمی و جدید خود، یعنی هندوان و مسلمانان را با این عمل پیوند می‌دهند (وندنر کویچپ، ۲۰۰۶، ص ۱۹۶-۲۰۰). در طی این گفتارها، به برهمن‌های پیروان آیین ودایی هشدار داده می‌شود که اگر به دین بودا نگروند، توان و قدرت بربرها در جنگ و هیبت خدای مرگ آنها، برهمن‌ها، فرزندان‌شان و دیگر طبقات را مجبور خواهد ساخت که به آیین بربرها درآیند.

مشخص است که نویسندگان متون کاله چکره شانس را برای تغییر دین بربران با تأکید بر شفقت بودا و همچنین تغییر دین برهمنان ودایی به آیین بودا، قائل نبودند و از همین رو رویکرد دیگری اتخاذ می‌کنند: پیش‌بینی یک اسطوره آخرالزمانی و یک جنگ مقدس، که حاوی تفاسیر عجیب و رمزآلودی است که بیانگر مقابله با مسلمانان در جنوب آسیاست (نیومن، ۱۹۹۶، ص ۴۸۶-۴۸۷). متون کاله چکره پیشگویی می‌کند که در آخرین مرحله از عصر فاسد و تاریک حاضر، که کلی‌یوگه (Kali Yuga) نامیده می‌شود، بربران به جنوب آسیا حمله خواهند کرد. تمام ادیان حقیقی در قلمرو بربران از بین خواهند رفت و فقط دهرمه تازیان نشو و نما خواهد کرد. براین‌اساس، پیش‌بینی می‌شود که جنگی میان بوداییان و بربرها رخ می‌دهد که منجر به از بین رفتن آیین سراسر اذیت و آزار مسلمانان خواهد شد و بعد از این پیروزی، که با غلبه بر شیاطین همراه است، آزادی مذهبی کسب می‌شود و «کلکی» (در لغت به‌معنای از بین‌برنده آلودگی و در اصطلاح، دهمین ظهور و تجلی ویشنو در هندوئیسم، که پیش‌بینی شده است با اسب سفید و شمشیر درخشان و مشتعل ظهور کند)، بر منطقه جدید حکمرانی خواهد کرد (نیومن، ۱۹۹۸، ص ۳۳۲؛ بلکا، ۲۰۰۳، ص ۲۴۷-۲۶۲؛ الورسکوک، ۲۰۱۱، ص ۲۹۳-۳۱۰).

براساس بند ۱.۱۶۳ و ۲.۴۸ از شری کاله‌چکره، حکمران بربرها «مه‌دی» یا همان «کرنم‌تی» (Kṛṇmati) خواهد بود. در آخر دوره‌ کلی‌یوگه، جنگجو و منجی بودایی، کلکین رودره‌ ککرین (Kalkin Raudra Cakrin) در شمیله، واقع در قلب آسیا ظهور خواهد کرد و ارتش بوداییان را در قالب یک جنگ مقدس هدایت و در برابر ارتش بربران مکه صف‌آرایی خواهد کرد. سرانجام در بغداد جنگی بزرگ رخ خواهد داد که طی آن، «مه‌دی» کشته و قوای آنها به‌طور کامل منهدم می‌شود و آنگاه کلکین ککرین دوباره دهرمه‌ بودایی را برقرار و در عصر طلایی، شادی، رفاه و عدالت حکمرانی خواهد کرد (نیومن، ۱۹۹۵، ص ۲۰۲).

از آنجاکه یکی از خصوصیات اصلی متون تنتریک، رمزآلود بودن آنهاست، این خصوصیت شامل متون کاله‌چکره هم می‌شود؛ به این معنا که این متون در درجه‌ اول بیانگر یک نظام عرفانی فرجام‌شناسانه هستند. بنا بر تفسیر عرفانی مندرج در بند ۵.۳ از ویمله‌پربهه، این جنگ آخرالزمانی با بربران تازی، به‌مثابه‌ یک «خیال» توصیف می‌شود که طی آن، کلکین ککرین با قدرت جادویی خود، تازیان گستاخ را نابود می‌کند: «با پایان این عصر، کلکین ککرین با دیدن مذهب‌ستیزی همه‌جانبه‌ بربرها، مثل یک کوه ساکن خواهد شد. او با تکیه بر تمرکز ذهنی، وحشت به دل بربرها خواهد افکند و آنها را در دهرمه‌ خویش قرار خواهد داد. او به‌جای کشتن ایشان، دهرمه‌ آنها را ریشه‌کن خواهد کرد».

به‌نظر می‌رسد که در عرفان کاله‌چکره‌ای، جنگ با بربرها به‌عنوان یک تمثیل برای تغییر و دگرگونی شخصی، که همانا موضوع اصلی تنتره است، مطرح می‌شود. در این نوع تفسیر، «مه‌دی» بربرها نمونه و مصداق بی‌تقوایی است. ارتش تازیان نمایانگر کینه‌توزی، خصومت و حسادت است و درعین‌حال، کلکین بودایی دانش رسیدن به سعادت و تهیگی، و ارتش بودایی عشق، محبت، شفقت و همدردی را به منصفه‌ ظهور خواهند رساند. از همین رو این جنگ و این اسطوره‌ آخرالزمانی تمثیلی برای حرکت در مسیر اصلاح درونی هر فرد است؛ به این معنا که حقیقت جهاد بودایی زمانی است که به‌واسطه‌ یوگه کاله‌چکره نادانی و جهل از بین می‌رود و دانش روحانی یا عرفان اصیل مستقر شده، عصر طلایی اشراق ایجاد می‌شود (باید توجه داشت که مفهوم «جنگ مقدس» اساساً با دکتین بودایی بیگانه است؛ اما اسطوره‌ فرجام‌شناسانه کاله‌چکره محصولی از اندیشه‌ بومی هند است، نه اسلامی؛ چراکه اسطوره‌ عجیب کلکین‌های بودایی به‌وضوح از سنت ویشنو هندی گرفته شده است که طی آن، بودایی‌ها این ایده‌ جنگی را در پاسخ به تجاوز نظامی مسلمانان اتخاذ کردند. نیومن، ۱۹۹۸، ص ۳۳۰).

جنگ واقعی در داخل وجود انسان یا به‌تعبیری در عالم صغیر اتفاق خواهد افتاد؛ عبارت «آنچه در بیرون است، در درون توست» که در متون کاله‌چکره یافت می‌شود، بر شباهت و تطابق و هماهنگی بین انسان و جهان تأکید دارد و اصولاً تمام وقایع در عالم معنا رخ می‌دهد (والیس، ۲۰۰۱، ص ۱۴۷). این تلقی، همگام با نظریه‌ اسلامی جهاد اکبر و اصغر ارزیابی شده است (الورسکوگ، ۲۰۱۰، ص ۹۸)؛ چراکه جهاد

به عنوان یکی از فروعات دین اسلام به معنای کوشش و مبارزه است و در بسیاری از آیات قرآن (برای نمونه، عنکبوت: ۶۹؛ توبه: ۱۹ و ۱۱۱؛ صف: ۴) و روایات اسلامی (برای نمونه: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۶؛ الرضا^{علیه السلام}، ۱۴۰۶ ق، ص ۳۸۰)، بر آن تأکید شده است. براساس یکی از احادیث پیامبر اسلام^{صلی الله علیه و آله}، جهاد به دو نوع اکبر و اصغر تقسیم بندی می شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۱۲) که جهاد اکبر بر مبارزه با نفس تأکید دارد و از این منظر، مورد تأکید عرفای اسلامی است؛ جهاد اصغر نیز به معنای تلاش و دفاع از حریم و قلمرو اسلام، مورد نظر اکثر سلاطین و حکمرانان بوده است. استفاده دوگانه از جنگ مقدس بوداییان در برابر اسلام، نشان دهنده ساختار اساسی **کاله چکره تنتره** است. در بعد بیرونی، پیشگویی در مورد شکست بربرها در وهله نخست، بیانگر مشخص شدن آینده جهان در آخرالزمان است و در بعد درونی، ریشه کن کردن بربرها نشان دهنده مبارزه با جهل و گناه و موجبات ورود به عصر روشنگری است. بنابراین در هر دو حالت بیرونی و درونی، اسطوره شکست شیطان، پیش بینی کننده پایان جهان و سرنوشت نهایی انسان است. حتی اگر دیدگاه نویسندگان این متون پاسخی به شرایط آن روز بوداییان بوده باشد، ولی بعضی از مفسران توضیح داده اند که این دیدگاه آخرالزمانی، یک جنگ خارجی نیست؛ بلکه یک جنگ داخلی در درون خود است (نیومن، ۱۹۹۵، ص ۲۰۳) که البته به طرز شگفت انگیزی مطابق با نظریه جهاد اکبر و اصغر تفسیر می شود (الورسکوگ، ۲۰۱۰، ص ۹۸).

نتیجه گیری

تأثیر و تأثر فرهنگها بر یکدیگر، همواره از مباحث مورد توجه محققان بوده است. شناخت دقیق و علمی از چگونگی این تعاملات، که گاه در نتیجه غلبه و چیرگی نظامی و گاه به دلایل دیگری همچون مجاورت و نزدیکی فرهنگها بوده است، می تواند به بسیاری از ابهامات موجود درباره عادات و رسوم رایج در فرهنگهای گوناگون پاسخ دهد. این مسئله مورد اتفاق پژوهشگران است که پیروان دین اسلام و آیین بودایی، به طور وسیعی از عقاید، اعمال و سنت های یکدیگر ناآگاه بوده اند؛ نه به این علت که دو دین جداگانه بودند؛ بلکه به این دلیل که اصولاً به دو ساحت مختلف فرهنگی تعلق داشتند. حقیقت آن است که آنچه تاکنون به صورت گسترده ای مورد مطالعه قرار گرفته، تاریخ نواحی ای است که این دو دین در آنها با هم در ارتباط بوده اند؛ اما به نسبت، توجه کمتری به تعاملات عقیدتی آنها شده است (اسکات، ۱۹۹۵، ص ۲۴۱-۲۴۲).

بیرونی در مقدمه کتاب **تحقیق ما للهند** به رویکرد علمی خود در نگارش این کتاب اشاره می کند و می نویسد: «کتاب، کتاب محاجه و لجاج نیست که حجت های خصم بیاورم و باطل آن نقض کنم؛ بلکه کتاب حکایت است؛ و از این رو سخن هندوان بدان گونه که هست، ایراد کنم» (بیرونی، ۱۳۶۲، ص ۴). البته در این بی طرفی بیرونی نکته ای نهفته است و آن اینکه او از موضع محقق سخن می گفت که عقیده مورد قبولش در اوج قدرت و به سرعت در حال

گسترش در مناطق تحت تصرف بوده است و از این روست که با آرامش به بیان نظرات مخالفان می‌پرداخت؛ ولی نویسندگان بودایی معاصرش، یعنی تدوین‌کنندگان متون **کالهچکره**، در دیگر سوی این درگیری عظیم بودند. آنها خود را متعلق به تمدن و فرهنگی می‌دانستند که مورد هجوم واقع شده بود و به همین سبب تعجب‌آور نیست که نسبت به همتایان مسلمان خود، از فضای علمی و بیان درست مسائل دورتر باشند و برای توصیف عقاید و اعمال مسلمانان، به اسطوره‌های تاریخی دست یازند.

به‌عنوان جمع‌بندی، مهم‌ترین نکات درخصوص نگاه بوداییان به دین اسلام را که برای نخستین بار در قرن یازدهم میلادی در متون **کالهچکره** بازتاب یافته است، می‌توان به‌صورت زیر دسته‌بندی کرد:

هرچند بنا بر سنت بودایی، مجموعه‌ی متون **کالهچکره** - به‌عنوان اولین ارائه‌کننده‌ی تفسیر بودایی از اندیشه و فرایض مسلمانان - توسط بودای تاریخی آموزش داده شده، ولی تحقیقات علمی ثابت کرده است که این متون جزء ادبیات طریقت و جره‌پانه بوده و در حدود اوایل قرن یازدهم میلادی در شمال هند تدوین شده‌اند.

هرچند نویسندگان **کالهچکره** دیدگاهی ناقص و غیردقیق از اسلام داشته‌اند، ولی در بیان مشاهدات عینی خود صادق بودند و مجموعه‌ی این متون، نسبت به دانش مسلمانان اولیه از بوداییان، برتری دارد و می‌تواند گفتمان آن روزگار بودایی - اسلامی را به‌تصویر کشد.

نویسندگان متون **کالهچکره** بر طبق فرهنگ و دسته‌بندی‌های مذهبی خود، به حضور سراسر تنش‌آلود و خشونت‌بار مسلمانان در سرزمینشان واکنش نشان می‌دادند و اسلام را تهدیدی مرگبار برای سنت خویش می‌دانستند. آنها مسلمانان یا همان بربران را شیاطینی که درصدد انحراف در ایدئولوژی و نظام بودایی هستند، معرفی می‌کنند. مسلم است که حملات نابودگر سلطان محمود غزنوی که با نام اسلام، ولی در حقیقت برای کسب ثروت و قدرت انجام شد، در شکل‌گیری این تصویر، نقشی اساسی داشته است.

بوداییان برای مقابله با حضور و سیطره‌ی مسلمانان، از شخصیت «کلکی» به‌عنوان یک اسطوره‌ی اصالتاً هندی استفاده کردند و آن را با سنت بودایی منطبق ساختند. آنها مهاجمان مسلمان را نیروی ضد مذهبی و شیطانی دوره‌ی آخرالزمان دانستند و اسلام را همان دهرمه‌ی بربرها در عصر حاضر تلقی کردند. ایشان ضمن طرح یک پیشگویی فرجام‌شناسانه بیان می‌کنند که منجی بودایی از نیروی جادویی خود بهره می‌برد و جهان را از لوٹ وجود آیین بربرها پاک خواهد کرد و از این طریق دنیا را وارد مرحله‌ی طلایی و درخشان خود خواهد نمود.

نویسندگان **کالهچکره** تلاشی هرچند ناکافی از ارائه‌ی تصویری از اسلام دارند و ضمن آن به معلمان هشت‌گانه‌ی مسلمانان، الرحمن به‌عنوان خدای آنها، عدم اعتقاد ایشان به بازپیدایی مجدد، و اعمال آیینی مسلمانان، مانند روزه‌داری یا نمازهای روزانه، اشاره می‌کنند. باین حال عجیب‌ترین عمل مسلمانان برای بوداییان، ختنه است. بحث قربانی حیوانات و ذبح احشام، دیگر موردی است که نویسندگان **کالهچکره** تلاش بسیاری را در محکوم کردن آن صرف می‌کنند.

اگرچه **کاله چکوه** در بسیاری از موارد به‌وضوح مواضعی ضد اسلام دارد، درعین حال ارزیابی‌های مثبتی نیز در آن دیده می‌شود. آنها مسلمانان را صادق و پاک‌دامن توصیف می‌کنند و به‌طور خاص، دکترین مسلمانان در برابری همهٔ انسان‌ها و عدم پذیرش نظام طبقه‌بندی اجتماعی را ستایش می‌کنند و دوری از فحشا، دلاوری در نبرد، تک‌همسری و توجه آنها به بهداشت را محترم می‌شمرند. **کاله چکوه** به‌صراحت یادآور می‌شود که مسلمانان به اموال یکدیگر احترام می‌گذارند و از این بابت آنها را مستحق تمجید می‌داند.

با توجه به اینکه تاکنون تحقیقات کامل و کافی درخصوص دیدگاه بوداییان دربارهٔ مسلمانان صورت نگرفته است، بررسی متونی چون **کاله چکوه تنتره** می‌تواند زمینه را برای شناخت بیشتر این دو دین از یکدیگر فراهم کند.

- ابن فقیه همدانی، احمد بن محمد، ۱۴۱۶ق، *البلدان*، بیروت، عالم الکتب.
- اندلسی، قاضی صادق، ۱۳۷۶، *التعریف بطبقات الامم*، تصحیح غلامرضا جمشیدی‌نژاد، تهران، هجرت.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۶۲، *تحقیق مالههند*، ترجمه منوچهر صدوقی سه‌ا، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *عمر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۹، *جست‌وجو در تصوف ایران*، چ ششم، تهران، امیر کبیر.
- سجادی، محمدصادق، ۱۳۸۵، *تاریخ برمکیان*، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- سمنانی، علاء‌الدوله، ۱۳۶۹، *مصنفات فارسی*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ضیایی، سیدعبدالحمید، ۱۳۹۳، «تأثیرپذیری تصوف ایرانی از آیین بودا»، *مطالعات تسبه قاره*، سال ششم، ش ۲۱، ص ۹۹-۱۱۸.
- عدلی، محمدرضا، ۱۳۹۴، «شناخت مسلمانان از دین بودایی: بررسی متون اولیه اسلامی و شواهدی از دوره پیش از اسلام»، *تاریخ فلسفه*، سال ششم، ش ۳، ص ۱۰۱-۱۲۶.
- علی‌بن موسی الرضا^ع، ۱۴۰۶ق، *فقه الرضا*، مشهد، کنگره جهانی امام رضا^ع.
- فریامنش، مسعود، ۱۳۸۵، «سمنیه، فرقه‌ای بودایی در جهان اسلام»، *هفت آسمان*، ش ۳۱، ص ۱۳۹-۱۴۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *فروع کافی*، چ چهارم، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- مسعودی، علی بن حسین، ۱۴۰۹ق، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، به کوشش یوسف اسعد داغر، قم، دار الهجرة.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۰ق، *المقنعه*، قم، جامعه مدرسین.
- نرشخی، محمد، ۱۳۶۳، *تاریخ بخارا*، ترجمه احمد بن محمد قباوی، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، توس.
- هاکینز، برادلی، ۱۳۹۶، *دین بودا*، ترجمه حسن افشار، چ پنجم، تهران، نشر مرکز.
- یاری، سیاوش، ۱۳۹۳، *تاریخ اسلام در هند*، چ دوم، قم، ادیان.
- Belka, Lubos, 2003, "The Myth of Shambhala: Visions, Visualizations, and the Myth's Resurrection in the Twentieth Century in Buryatia", *Archiv Orientalni*, V. 71, N. 3, p. 247-262.
- Berzin, Alexander, 2010, "Historical Survey of the Buddhist and Muslim Worlds' Knowledge of Each Other's Customs and Teachings", *The Muslim World*, V. 100, p. 187-203.
- Chattopadhyaya, Brajadulal, 1998, *Representing the Other?; Sanskrit Sources and the Muslims*, New Delhi, Manohar.
- Dalai Lama, 2016, *Jeffrey Hopkins, Kalachakra Tantra: Rite of Initiation*, Wisdom Publications, third edition.
- Doniger, Wendy, 1991, *The Laws of Manu*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Elverskog, Johan, 2010, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, University of Pennsylvania Press.
- , 2011, "Ritual Theory across the Buddhist-Muslim Divide in Late Imperial China", *Islam and Tibet: Interactions Along the Musk Routes*, Anna Akasoy et al., eds.; Surrey, Ashgate Publishing.
- Ernst, Carl, 1992, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*, University of New York Press.
- Foltz, Richard, 2010, "Buddhism in the Iranian World", *The Muslim World*, V. 100, p. 204-214.
- Gyatso, Khedrup Norsang, 2004, *Ornamnet a Stainless Light, translated by Gavin Kilty*, Wisdom Publications.
- Halbfass, Wilhelm, 1988, *India and Europe: An Essay in Understanding*, University of New York Press.

- Hammar, Urban, 2005, *Studies in the Kalachakra Tantra*, Akademityrck, Edsbruk, Stockholm.
- Hoffmann, Helmut, 1969, "Kālachakra Studies I: Manichaeism, Christianity, and Islam in the Kālachakra Tantra", *Central Asiatic Journal*, V. 13, N. 1, p. 52-73.
- Newman, John, 1987, "The Outer Wheel of Time: Vajrayāna Buddhist Cosmology", in *The Kalachakra Tantra, Available from UMI Dissertation Services*, Madison, Wisconsin University.
- , 1991, "A Brief History of the Kalachakra", *The Wheel of Time: Kalachakra in Context*, Snow Lion, Ithaca, New York.
- , 1995, "Eschatology in the Wheel of Time Tantra", *Buddhism in Practice*, Ed. Donald S. Lopez, Jr., Princeton University Press.
- , 1996, "Itineraries to Sambhala", *Tibetan Literature: Studies in Genre*, ed. Jose Ignacio Cabezon and Roger R. Jackson, Ithaca: Snow Lion.
- , 1998, "Islam in the Kālachakra Tantra", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, V. 21, N. 2, p. 311-371.
- Orofino, Giacomella, 1994, "Apropos of Some Foreign Elements in the Kālachakratantra", *Tibetan Studie; Proceedings of the 7th International Association of Tibetan Studies*, Graz, Helmut Krasser et al. eds., Vienna.
- Pollock, Sheldon, 1993, "Ramayana and Political Imagination in India", *The Journal of Asian Studies*, V. 52, N. 2, p. 261-297.
- Sarao, K. T. S., 2010, *Origion and Nature of Ancient Indian Buddhsm*, Munshiram Manoharlal, Publishers, Pvt. Ltd.
- Scott, David, 1995, "Buddhism and Islam: Past to Present Encounters and Interfaith Lessons", *Numen*, V. 42, N. 2, p. 141-155.
- Thapar, Romila, 1974, *A History of India*, London, Penguin Books.
- Van der Kuijp, Leonard, 2006, "The Earliest Indian Reference to Muslims in a Buddhist Philosophical Text of circa 700", *Journal of Indian Philosophy*, V. 34, N. 3, p. 169-202.
- Wallace, Vesna, 2001, *The Inner Kalachakra tantra: A Buddhist Tantric View of the Individual*, Oxford University Press.
- Wijayaratna, Mohan, 1990, *Buddihist Monastic life*, translated by cloaude Grangier & Steven Collins, Cambrodge University Press.

نوع مقاله: پژوهشی


واکاوی بنیادهای آشوبی در اوستای کهن ساسانفر

sadegi@gmail.com

نیره سادگی / دکترای فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه پیام نور اراک

محمد هاشم رضائی / دانشیار گروه روان‌شناسی تربیتی دانشگاه پیام نور

m-hrezaee@yahoo.com

 orcid.org/0009-0004-7571-2587

f-nateghi@iau-arak.ac.ir

فائزه ناطقی / استادیار برنامه درسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۳۰

چکیده

بازخوانی پایه‌های ادیان، زوایای جدیدی از رشد اندیشه بشری و تأثیر و تأثر ادیان را می‌نمایاند. این تحقیق که از نظر هدف بنیادی است با روش توصیفی - تحلیلی با رویکرد کیفی به مطالعه کتابخانه‌ای پرداخته است. خرد میزان داوری بوده و آخرین ویرایش بنیان‌های اعتقادی بهدینان به روایت خورشیدیان، در ترجمه اوستای ساسانفر بررسی شده و به این نتایج رسیده است: همه اصول ذکر شده، اعتقادی یا بنیاد عقیدتی نیستند. گزارش ساسانفر از اوستای کهن با دیدگاه نویسندگان بنام حوزه آشوبی مطابقت کامل ندارد و در کنار زمزمه افراطی اعتماد به دانش، پابندی به اصول ترجمه تأیید نمی‌شود؛ عیبی که ابهام‌های جدیدی در بهدینی منتشر می‌کند. گاه برداشت‌های ساسانفر در تضاد با چکامه‌های آشوررتشت به نظر می‌رسد. اوج ناسازگاری در باور به اهورامزدا و نادیده گرفتن اهریمن مشاهده می‌شود. نبوت آشوررتشت پذیرش یا رد نشده است. فقدان برخی از بنیادهای آشوبی در گاتاها، اثر اندیشه آشوررتشت بر بهدینی امروز را کم‌رنگ می‌نمایاند.

کلیدواژه‌ها: آشوبی، بنیادهای آشوبی، اوستای کهن، خرد.

خلقت بشر، شکوه تعقل را با تعبد آمیخت و رایحه توحید با «نفخت فیهِ مِن رُوحی» (ص: ۷۲) با جان آدمی عجین شد. خردورزی زمینه جست‌وجوی کمال انسانی شد تا شایستگی‌های فطری خود را پرورش دهد و آغاز و انجام هستی خود را بیابد. لازمه این آگاهی، «اعتقاد به آموزه‌های خداوند و انبیای او و انجام عبادات و دستورات آنان است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۲). انسان تجلی اراده الهی است و اگر غفلت از خدا پرده بر بصیرتش نیندازد، در برون و درون جانش آیات پروردگار را می‌بیند. اصولاً «دین، اعم از اصول و فروع، با فطرت و خلقت بشر گردیده است» (سبحانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷)؛ اما فقط «انسان که اعتقاد به آفریننده جهان و انسان و دستورات علمی متناسب با این عقاید را دارند، دیندارند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲). «اصول دین در اصطلاح خاص آن، اساسی‌ترین عقاید است» (همان، ص ۳۳) «که شامل اعتقادات جزئی نمی‌گردد» (همان، ص ۱۳) و «انسان با نداشتن یکی از آنها، از دین خارج می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۶۳). به‌سخن دیگر، اصول دین درهم‌تنیده شده‌اند و مؤید یکدیگرند؛ مثلاً معاد نتیجه عدل و حکمت خداست و پیامبران منذران قیامت‌اند و اصلی‌ترین دعوت پیامبران، «خداپرستی» است. با این ملاک، «خدا»، «اهورامزدا»، «یهوه» و «الله» کلمه‌هایی هستند که واجب‌الوجود را می‌نمایند و اساس اندیشه موحدان است.

گروهی از مردم، ایرانیان باستان را یکتاپرست می‌دانند. نام‌های آیین رسمی ایران قبل از پذیرش اسلام، «آشویی»، «زرتشتی»، «پهلینی»، «پارسی» و «مجوس» است. «آشوزرتشت، شخصیت اصلی دین ایرانیان باستان، یکی از ناشناخته‌ترین بنیان‌گذاران ادیان است» (حاجتی شورکی، ۱۳۹۹، ص ۲۰). «بعضی از مورخان، تاریخ تعلیمات زرتشت را ۶۵۰۰ سال و گروهی ۸۶۰۰ و عده‌ای دیگر ۹۶۰۰ سال قبل از میلاد مسیح گزارش کرده‌اند» (شاهرخ، ۱۳۸۸، ص ۴۸-۴۶) و «از زمان‌های بسیار قدیم، گات‌ها را اشعار زرتشت می‌دانستند» (تفضلی و آموزگار، ۱۳۸۳، ص ۳۶). زرتشت اوستای کهن را در غیاب خط سروده است. «پس از زرتشت، یکی از شاگردان مکتب او کوشید تا شرح برخی از دیدگاه‌های پیامبر را در هفت سرود بسراید. این هفت سرود، یسناهای ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰ و ۴۱ را تشکیل داده‌اند» (خنجری، ۱۳۸۰، ص ۵۰). بخشی از «گات‌ها» از تاریکی تاریخ به یادگار ماند. «از نظر زبانی، کهن‌ترین مکتوب شناخته‌شده ایرانی است» (حکمت، ۱۳۵۰، ص ۴۶۷). گویشی که با پویایی زبان فراموش شد؛ تاجایی که «طی هزار و پانصد سال، موبدان خود مفهوم کلماتی که در نمازهایشان بیان می‌کرده‌اند را نمی‌دانستند؛ تا آنکه در سده ۱۸ میلادی کلید زبان اوستا و سرانجام گات‌ها یافته شد» (خزاعی، ۲۰۰۶، ص ۵)؛ اما «ترجمه خوبی از گاهان که مورد قبول همه محققان باشد، وجود ندارد؛ زیرا ترجمه اوستا، بخصوص گاهان، به‌سبب مشکلات زبان‌شناختی، بسیار سخت است. کلماتی در آن وجود دارد که تا امروز معنای آن درک نشده است» (مبستری، ۱۳۹۱، ص ۲۰).

اکثر محققانی که در اندیشه آشویی تعمق کرده‌اند، مسلمان یا مسیحی بوده‌اند و احتمالاً زمینه‌های اعتقادی خود را خواسته یا ناخواسته وارد نوشته‌هایشان کرده‌اند. یکی از ترجمه‌های اوستای کهن، کتاب «گاتاها، سرودهای اشوزرتشت» است که با پژوهش آبتین ساسانفر (۱۳۰۷-۱۳۹۵) نگاشته شده و در سال ۱۳۹۰ توسط انتشارات بهجت وارد بازار شده است. برگردانی از هفده هات همراه با متن اوستایی و گزارش دستوری تمام واژگان اوستایی و با نگرش به متن درست‌شده گلنر، با قلمی شیوا و نثری ادبی، توأم با ملاحظات مردم‌مداران. امتیاز ویژه این اثر، تازگی نشر و آشنایی نویسنده با فرهنگ آشویی است. متن الکترونیکی منتشرشده در تارنما، قابلیت جست‌وجو نیز دارد که کار محققان را آسان می‌کند.

پایه‌ای‌ترین عقاید دینی زرتشتیان که سایر اندیشه‌های دینی‌شان با آنها محک زده می‌شود، بنیادهای بهدینی است که معرف دیدگاه آیین زرتشت درباره هستی و انسان است. «گاهان در حقیقت، فقه نیست و قانون هم نیست» (مزدپور و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۶۷). باین حال «تمام اصول دینی زرتشتیان در گاتاها گردآوری شده و نمی‌توان چیزی به آن افزود یا از آن کاست و با گذشت زمان قدیمی نمی‌شود» (خورشیدیان، ۱۳۸۷، ص ۴۵) و «از سایر بخش‌های اوستا گرفته نشده است» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲۸-۱۰۲۹). لذا انتظار می‌رود تأثیری که اشوزرتشت بر زرتشتیان داشته است، در بنیادهای آیینی آنان مشاهده شود. نمی‌توان از تأثیر و تأثر سوابق ذهنی نویسندگان بر آثارشان چشم پوشید؛ مثلاً گفته شده است: «زبان‌شناسانی که هیچ سابقه ذهنی با فرهنگ ایرانی ندارند، به علت‌های مختلف قصد دارند آنچه مربوط به زرتشت است را ناچیز و مخصوصاً بی‌اهمیت جلوه دهند» (همان، ص ۶۶۹). بنابراین، بررسی پایه‌های آیین زرتشت با تعریف اندیشمندان زرتشتی در ترجمه «گاتاها» به قلم زرتشتیان، چشیدن آب از سرچشمه و بی‌طرفانه‌ترین روش نقد بنیادهای آشویی به نظر می‌رسد.

عدم بصیرت در اصول دین، چه به صورت عدم آگاهی و عمل کافی باشد و چه به صورت ناآشنایی با شبهه‌ها و کفر، هر دو مانع از پذیرش اصول اعتقادی فرد و جامعه می‌شوند. در بازه‌ای گسترده‌تر می‌توان هویت دینی گروهی از مردم در طول تاریخ را مرهون تربیت دینی آنان دانست. پاسداری از هویت دینی مردم بر عهده عالمان است؛ دانش‌پژوهانی که در راه آموختن متوقف نمی‌شوند و همشان منحصر به طی دوره‌های تحصیلی نیست. آموختن، آموزش، رفع شبهه و جست‌وجوی گنجینه‌های دانش و توسعه اندیشه‌های توحیدمدارانه، بر عهده آنان است. گشودن درهای آشنایی با توحید و بستن درهای آشنایی با کفر، یکی از حربه‌های مبارزه با دین است. زیرا ریشه‌ای‌ترین عامل مفاسد فردی و اجتماعی، در کژی‌ها و کژاندیشی‌های توحیدنماست که نیاز به بازبینی و حتی ریشه‌یابی تفکر موحدان را جلوه‌گر می‌کند. جامعه‌ای که خردمندان دیندار زیادی دارد، توحیدی‌تر است و بر مردمی که در آینده خواهند آمد نیز نفوذ مذهبی بیشتری دارد؛ چنین اجتماعی موظف و قادر به اصلاح انحراف‌های دینی جامانده از گذشته است. فقدان تحرک علمی متخصصان دینی در رزمگاه ستیز اندیشه‌ها، مانع بزرگی در دینداری اجتماع است. البته انحصار وظیفه گسترش و پاسداشت دین به گروهی خاص، در گستره تاریخ زبان‌هایی به

خداپرستی وارد کرده است. تجربه‌ای که همگان را وادار به تلاش برای آموختن پایه‌های دین می‌کند. اصولاً «انسان در خردمندی نشانی از خدا دارد. هر قدر در آن پیش رود و بر دانش خود بیفزاید، به او نزدیک‌تر خواهد شد» (همان، ص ۱۰).

باز خوانی دیدگاه سره پیامبران، با سپاس از رنج‌هایشان، باید در جهت تأمین اهدافشان باشد؛ تا استمرار تلاش توحیدی‌شان بهار تأمل را تداوم دهد و شعار رهروی مسیرشان راست باشد. بخشی از اهداف انبیا، دعوت به توحید (نحل: ۳۶) و ارائه آگاهی درباره معاد (طه: ۱۵) بوده است. سخنان موحدانه از گلوی هر پیامبری به گوش بشریت رسیده باشد، تکلیف فطری اندیشمندان، بررسی و نشر مناسب آن است؛ زیرا توجه «به آنچه گفته می‌شود، نه به گوینده سخن» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۸) امری عاقلانه است و هر نوای توحیدی، حتی اگر فردی ناشناس بگوید، مقدس است. توحید، تعریفی از واجب‌الوجود بی‌همتاست. روایت‌های مختلف از خدا، حاصل دیدگاهی خطا به هستی است. فهم توحید، جدال‌های دینی بین موحدان را کاهش می‌دهد و تفکر «تقریب مذاهب» را تقویت می‌کند. سایر پایه‌های دین نیز همین تکلیف را دارند. انسان، فطرتی ثابت در گستره وجود دارد. تفاوت و تضادهایی که در دیدگاه‌های ادیان گوناگون مطرح می‌شود، ضرورت اندیشه‌ورزی دینی را می‌نمایاند. دستیابی به اصول مشترک اعتقادی، هر چند تقریبی، بر انسجام ملی و مذهبی می‌افزاید. تأثیر عمیقی که به‌به‌دینی بر فرهنگ ایران دارد نیز متأثر از بنیادهای اشویی است. شاید بخشی از چرایی‌های تاریخ نیز با درک پایه‌های آیین پاسخ گفته شود. نشر خرد توحیدمدارانه نیز وظیفه‌ای عمومی است؛ توفیقی که می‌تواند رفیق هر محقق موحد کوشایی شود تا پرچم «توحید کلمه» و «کلمه توحید» در بلندای اندیشه بالا رود و پایه‌های خرد در جان جهان جوانه زند. عقلانیت حاصل از تربیت انبیا، پندار، گفتار، رفتار و احساس بشر را در مسیر رشد قرار می‌دهد. به‌نظر می‌رسد که در ایران، سیاست پیرو دین بوده است. از این‌رو فهم لایه‌های اندیشه دینی در ایران باستان، زمینه‌ساز درک تحولات دینی و سیاسی در فراخای تاریخ سرزمین ما است. این پژوهش با ایمان به سلسله انبیا (نساء: ۱۳۶) و شور میهن‌دوستی انجام شد؛ زیرا «وظیفه ایرانیان فرهنگ‌دوست و باورمند است که خود درباره تاریخ و فرهنگ ایرانی پژوهش کنند» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۱). پاسخ‌گویی به افکار کفرآمیز ترکیبی، نیازمند همکاری مؤمنان با تخصص‌های مختلف علمی و مذهبی است. تفاوت ندارد که مؤمن به خدا داعیه پیروی از کدام پیام‌آور الهی را دارد. نباید پیروان مذاهب و حتی شریعت‌های مختلف، در تبلیغ توحید رودرروی یکدیگر بایستند. انکارهای مبنایی یکتاپرستی سایر فرق، شعله‌ور کردن نزاع موحدان و آب ریختن در آسیاب دشمنان خداست. پایان جنگ‌های دینی، سرآغاز همدلی تحکیم و تبلیغ اندیشه توحید و سپس آبادی زمین است. ادعا می‌شود در «گاتاها» خرد با ابزار هنر دیر مانده است. جست‌وجوی دانایی در اندیشه زرتشت، به‌مدد ثبات حکمت در ساختار هستی، زیرکی را تعمق می‌بخشد و چون «عقل در پرتو شناخت‌های خاصی شکل می‌گیرد که مهم‌ترین آنها توحید، معاد و نبوت است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۹)، لذا کوشش مقدس خوانش مبنایی اعتقادی به‌دینی، موجب تحکیم تعقل می‌شود.

از جمله تحقیقاتی که با پژوهش حاضر قرابت دارند، این مطالعات اند: حاجتی شورکی و فاریاب (۱۳۹۶) نوشته‌اند: دین زرتشت معتقد به حیات پس از مرگ بوده است. حاجتی شورکی و جعفری (۱۳۹۴) نوشته‌اند: در متون اوستایی و پهلوی، در موارد متعددی به حیات پس از مرگ و داوری نهایی اشاره شده است. کشورخواه (۱۳۹۳) نوشته است: در اوستای قدیم، دینی توحیدی می‌یابیم؛ ولی در اوستای متأخر به شرکی می‌رسیم که براساس دوگانه‌پرستی بسیار مشخص و غیرقابل توجیه استوار است. شاهرخ (۱۳۸۸) نوشته است: در بخشی از نماز، علاوه بر اینکه می‌شناساند خدای قادر واحد چه خدایی است، راه خداشناسی و خشنود ساختن او را نیز به وسیله اندیشه و گفتار و کردار نیک و پاکی و راستی و داد و دهش عملاً به هر انسانی خاطر نشان می‌کند. به اعتقاد مهر (۱۳۷۴)، باورهای بنیادی دین زرتشت عبارت‌اند از: ۱. یکتایی اهورامزدا؛ ۲. پیامبری زرتشت؛ ۳. پویایی آفرینش؛ ۴. بنیاد پیشرفت؛ ۵. بنیاد دوگانگی و اهریمن؛ ۶. آزادی‌گریش و میژده؛ ۷. پویایی، تازه شدن جهان؛ فرشکرت. خورشیدیان (۱۳۸۷) گفته است: پوشش ساده و سفیدرنگ سدره، از نه تکه تشکیل گردیده که نشان دهنده نه اصل از چکیده دین زرتشتی است؛ شامل: ۱. باور به یکتایی خدا؛ ۲. باور به پیامبری آشوزرتشت؛ ۳. باور به بقای روان و جهان واپسین (جهان مینوی)؛ ۴. باور به آشا (راستی و هنجار)؛ ۵. باور به گوهر آدمی و آدمیت؛ ۶. باور به هفت پایه کمال؛ ۷. باور به داد و دهش و دستگیری از نیازمندان؛ ۸. باور به مقدس بودن چهار آخشبیج؛ ۹. باور به فرشکرد بودن.

شهرزادی (۱۳۷۱) هم پایه‌های دین زرتشت را چنین دسته‌بندی کرده است: ۱. هستی و یکتایی اهورامزدا؛ ۲. رسالت و پیامبری آشوزرتشت؛ ۳. پیروی از آشا، یعنی راستی و پاکی، تنها راه رستگاری آدمیان است؛ ۴. پیروی از عقل و خرد و بینش در طی زندگی؛ ۵. خویشن‌داری یا تسلط بر نفس و پیکار با بدی؛ ۶. فروتنی و مهرورزی و عشق پاک به همه آفرینش‌ها؛ ۷. رسیدن به کمال مادی و معنوی در اثر سعی و کوشش در این جهان؛ ۸. جاودانی روان و بقای هستی پس از مرگ؛ ۹. پاداش کارهای نیک و پادافراه کردار زشت؛ بهشت و دوزخ؛ ۱۰. رستاخیز.

اهمیت گاتاها و بنیادهای آشویی منجر به نشر کتب و مقالاتی شده است؛ اما تاکنون بنیان‌های آشویی در *اوستای کهن* بررسی یا منتشر نشده است. لذا به منظور پر کردن این خلأ مطالعاتی، این پژوهش برای دستیابی به پاسخی علمی به پرسش «بنیادهای آشویی در *اوستای کهن* ساسانفر چگونه است؟» طراحی و انجام شد. شایان ذکر است که این جست‌وجو در پی اصالت بنیادی بودن اصول مورد بررسی نیست. در راستای پاسخ‌گویی به این هدف، پرسش‌های ذیل مطرح و پاسخ آنها جست‌وجو شد. هدف این تحقیق، جست‌وجوی اساس اندیشه پیام‌آور ایرانی

در گاهان بود تا سرود حکمت زمزمه شده، ثبات دانایی در ساختار تربیت انسان محک زده شود.

بنیادهای آشویی در *اوستای کهن* ساسانفر چگونه است؟

باور به یکتایی خدا و پیامبری آشوزرتشت و بقای روان و جهان واپسین در *اوستای کهن* ساسانفر چگونه است؟ آشا در *اوستای کهن* ساسانفر چگونه است؟ گوهر آدمی و آدمیت و هفت پایه کمال در *اوستای کهن*

ساسانفر چگونه است؟ داد و دهش و دستگیری از نیازمندان، تقدس چهار آخشبج و فرشکرد در اوستای کهن ساسانفر چگونه است؟

لازم به ذکر است، زیر عباراتی از گاتاها که از اوستای کهن ساسانفر نقل شده، خط کشیده شده است.

۱. یافته‌های پژوهش

ساسانفر معتقد است: «پایهٔ دین زرتشت بر خردمندی و بنیان دانایی استوار شده است» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۵۸). انتظار می‌رود که حکمت در لایه‌های مختلف اندیشه و عمل بهدینان بارز باشد. پایه‌های اعتقاد هر دینی توسط بنیان‌گذارش محکم شده است. تغییر اساس آیین، تغییر دین است و سرانجام خوبی ندارد: «کسانی از شما که پایه‌های بنیادین (اصول) این آیین را درست انجام ندهند، به آن سان که من می‌اندیشم و گوشزد می‌کنم، برای آنها در سرانجام هستی آه و افسوس خواهد بود» (۳/۱۰). معیار سنجش پایه‌های هر دینی، به کارگیری خرد در نقد همان دین است. بهدینی آیینی کهن است که بنیادهای آن توسط موبدان مختلف، متفاوت مطرح شده است. تعمق در هر روایت آن می‌تواند به ورزیدگی اندیشهٔ توحیدی یاری رساند و اندیشهٔ نیک زرتشتیان را محک زند. معرفی بنیادهای آشویی متفاوت بوده و عدم اجماع موبدان، برای محقق حیرت‌آور است. مشخص نیست که معیار اصلی معرفی بن پایه‌های آشویی در زمان‌های مختلف چیست. آیا کسی که در باور امروز بهدین است، با اصول اعتقادی زمانی دیگر، دور از آشویی است؟

۱-۱. باور به یکتایی خدا

واجب‌الوجودی: در سراسر متن گاتاها ساسانفر، جمله‌ای که مستقیماً بر یکتایی پروردگار شهادت دهد، مشاهده نشد. «واجب‌الوجود، ازلی و ابدی است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۵۹). عبارت «هورامزدا و فروزه‌های ازلی و ابدی اش» (۲۲/۱۶)، اشاره به واجب‌الوجود بودن هورامزدا دارد؛ هرچند «هریمن نیز موجودی ازلی است» (بویس، ۱۳۹۱، ص ۴۴)؛ اما ویژگی مشترک دیگرشان این است که با هم پدیدار شده‌اند: «آشکار شدن دو گوهر غیرمادی آغازین، که با هم در حال تجرد و رؤیا بودند» (۳/۳)، ازلی بودن دو گوهر مینوی را نفی می‌کند.

خالقیت: «از نظر زرتشت، تنها آفریننده، هورامزداست و هرگز چنین نقشی ندارد» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۸۹). خدا «آفریدگار نظام هستی» (۷/۴)، «آفرینندهٔ راستین نظام کائنات و سرور همهٔ کارهای جهان و سرچشمهٔ آفرینش بی‌آغاز» (۸/۴) است. در ترجمه‌های دیگر آمده است: «آری، هنگامی که این دو مینو به هم برسند، در آغاز، زندگی و نازندگی داده می‌شود و پدید می‌آید. چنان‌که سرانجام بدترین زندگی از آن دروغگویان و زیانکاران، و بهترین منش، گزینش درستکاران خواهد بود» (۴/۳). انگار هنوز زندگی آغاز نشده! دوستخواه همین هات را چنین ترجمه کرده است: «آنگاه که آن دو مینو به هم رسیدند، نخست زندگی و نازندگی را [بنیاد] نهادند و چنین باشد به پایان هستی: بهترین منش، پیروان اشه را و بدترین زندگی، هواداران دروج را خواهد بود» (دوستخواه، ۱۳۷۱، ۱۵

گاهان؛ البته ساسانفر در برگردان هات، بعدی زمان را ماضی ترجمه کرده است. یعنی دو زمان آینده و گذشته در ترجمه هات‌های متوالی به کار رفته است. به‌رحال در بخشی از گاتاها، آفرینش توسط اهورا و اهریمن گزارش شده است. ناهمخوانی بازگردان‌های این متن مقدس در ترجمه ساسانفر و تضادی که بین ترجمه او و ترجمه دوستخواه وجود دارد، ابهام روزافزون آشویی را بیشتر پدیدار می‌کند.

ربوبیت: تدبیر بخشی از امور جهان طبیعت در دست اهورامزداست: «هورامزدا تنها سرچشمه و آفریننده اش، یعنی نظام و قانونی است که در سراسر هستی اجرا می‌شود و از آغاز آفرینش تا پایان هستی فرمانروایی دارد» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۸۲۶)؛ و بخشی دیگر را اهریمن اداره می‌کند: «زبان‌رسانی به موجودات اهورایی از ویژگی‌های اهریمن است» (هینلز، ۱۳۷۱، ص ۸۳). البته «آموزش‌های گاتایی جنبه تشریحی و قانون‌گذاری ندارد. بجز اصول پایدار اخلاقی، که همگانی و جهانی هستند، دستور دیگری نمی‌دهد» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱۴)؛ زیرا «دین زرتشت دین انسان‌مداری است» (همان، ص ۵۵۸)؛ اما «عنوان‌های مختلف، مثل انسان‌مداری، عقل‌گرایی و سکولار، با توحید ربوبی تشریحی منافات دارد» (حاجتی شوروکی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۳). فقدان شریعت در گاهان، توحید ربوبی تشریحی را در بهدینی رد می‌کند. گویا ساسانفر معتقد است: اهورامزدا صرفاً درباره مقدماتی‌ترین نکاتی که از بدیهیات فطری هستند، دستور داده و «مقررات و قانون جزئی مربوط به زندگی و روابط فردی یا اجتماعی، بنا به نیازمندی‌ها و پیشرفت جامعه انسان باید تغییر کند و دگرگون شود» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴). حال آنکه یکی از حکمت‌های ارسال رسل، پاسخ‌گویی به نیازهای جدید اجتماع بوده است و «زرتشت پس از ورود آریاییان ایرانی به زندگی کشاورزی، در پاسخ‌گویی به نیازهای تازه اجتماعی و اقتصادی و اخلاقی، مذهبی نو را اعلام کرد» (مبلغی آبادانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵-۱۳۶)؛ اما قوانین و احکام دینی در گاهان زرتشت نیست (مزدایپور، ۱۳۹۱). شاید بر همین اساس است که «انجمن موبدان حق دارد قوانین را مطالعه کند و با توجه به اصول دین آنها را بپذیرد یا نپذیرد؛ حتی تغییر دهد که در طول تاریخ داده‌اند و خواهیم داد» (خورشیدیان، ۱۳۸۷، ص ۳۳۹). رسمی که تغییرهای مکرر در اوستا را توجیه می‌کند. در ابتدای بسیاری از کتاب‌هایی که درباره آشویی نوشته شده است، درباره زندگی آشوزرتشت مطالبی آورده شده؛ ولی از قوانینی که آن حضرت در دوره خود برای مردم وضع کرده است، سخنی نقل نمی‌شود. این فراموشی تاریخی قابل تأمل است.

توحید در عبادت: اختصاص پرستش به خدا، توحید در عبادت است. مفاهیم «ستایش‌شونده» (۱/۳)، «ستایش‌شده» (۴/۶)، «فرمان‌برداری‌شده و برترین هستی» (۵/۶) و «سزاوار ستایش» (۷/۸) هم که در وصف خدا به کار رفته است، انحصار به اهورامزدا ندارد و آشوزرتشت خواستار نیایش «آشا و خسترا» (۴/۱۵) بوده است. «نصوص متعدد اوستا ثابت می‌کند که پرستش عناصر طبیعی از اصول دیانت زرتشتی بوده است» (کریستین سن، ۱۳۷۲، ص ۲۱۱). در این کتاب، تسبیح تکوینی موجودات و توحید در عبادت (حتی به‌طور تکوینی) هم مبهم است. توحید در ولایت هم با عبارت «آگاهی بخشی فرمانروایی همانند تو ای مزدا» (۹/۹) رد شده است. ادعای «هماندی

با خدا با آموزش‌های ژرف و در پرتو خرد و اندیشه نیک» (۳/۱۳) نیز یکتایی خدا را مورد تردید قرار می‌دهد. «آن کس دانای پاک‌سرشتی است که با آموزش‌های ژرف و با پیروی از خرد و اندیشه نیک می‌تواند آن قدر به سوی کمال و رسایی پیش رود و به خدا نزدیک شود تا به همپایگی و همانندی او برسد» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۸۵۸).

توحید صفاتی: صفات یا فروزه‌ها هم «از ذات اهورامزدا سرچشمه می‌گیرند و با او همبسته و یکی هستند» (همان، ص ۱۰۸۴) که «گاه اهورامزدا با آنان گفت‌وگو کرده است» (۲/۲). «زرتشت، امشاسپندان را نشانه خصایل و صفات اهورامزدا معرفی کرده» (باقری، ۱۳۸۵، ص ۴۴): «گرچه در اوستای متأخر به‌عنوان فرشتگان مقرب الهی یاد شده‌اند» (آذرگشسب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۰). «وظیفه اخلاقی آنان آبادانی و گسترش دنیای آشه برای جلوگیری از آلودگی آن است» (بویس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۸۰).

ساسانفر پس از هر هات به فراخور ترجمه عاطفی و شورآفرینی که برای آن داشته، «برداشتی» نوشته است. او وظیفه داشت که پس از جست‌وجو درباره فرهنگ خود، در خور تقدس گاتاها بنویسد (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۱). باید در ترجمه گاهان، در کنار آن‌همه برگردان‌های کلمات اوستایی، مفاهیم بنیان‌های اشویی را بی‌پیرایه و با زبانی قابل فهم برای عوام بنویسد؛ هرچند بیان مباحث تخصصی نیز در خور **اوستای کهن** است. وی بعضی از جملات را «گنگ» مطرح کرده است؛ مثلاً عبارت «زرتشت، اهورامزدا (آفریدگار یکتا) را نیرویی می‌داند که برترین و بزرگ‌ترین نیروی هستی است» (همان، ص ۶۸۶)، معرف معروفی برای خدا نیست. مشخص نیست «نیرو» همان مفهوم فیزیکی آن به‌معنای عامل تغییر شکل یا تغییر سرعت است یا معنای دیگری در ذهن نویسنده بوده است. وجود چنین شبهه‌هایی اصالت توحیدی گاهان را تأیید نمی‌کند؛ بنابراین، باور به یکتایی اهورامزدا، از **اوستای کهن ساسانفر** استخراج نمی‌شود.

۱-۲. پیامبری آشوزرتشت

گویا دقیق‌ترین نشانه از جای و گاه **اشوزرتشت** این است: «زمانی در جایی بوده است» (فولتس، ۱۳۹۰، ص ۴۷). همین ویژگی قاطع وی، مانع از شناخت بسیاری از زوایای زندگی حضرت است. «صدق ادعای پیامبر راستین را از سه راه می‌توان ثابت کرد: منش معروف پیروی از حق؛ معرفی پیامبر پیشین یا معاصر؛ و ارائه معجزه» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۳). نه‌تنها گاهان، بلکه تاریخ شفاهی روایتگر زندگی **اشوزرتشت** نیز گواه «عصمت» حضرت نیست.

پیامبران الهی مؤید یکدیگر بوده‌اند. در قرآن کریم مشخصاً وعده ظهور «احمد» توسط حضرت عیسی علیه السلام نقل شده است. ذکر واژه «مجوس» (حج: ۱۷) در کنار ادیان دیگر، واقعیت ظهور پیامبری با دینی توحیدی با پوشش مجوسی را تأیید می‌کند؛ اما گاتاها از رسالت هیچ پیامبری سخن نگفته است و ظهور انبیا را انکار نکرده است. ممکن است بخش‌هایی از سروده‌های **اشوزرتشت** که به‌دست ما نرسیده، چنین اطلاعاتی را در خود داشته است؛ اما مجموعه در دسترس گاهان، منبع این مطالعه و فاقد این دانستنی‌هاست. **ساسانفر** خود نزول وحی به

زرتشت را رد کرده (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۶۸۶) و حتی نوشته است: «در گاتاها، زرتشت خود را واسطهٔ انسان و خدا نمی‌دانست» (همان، ص ۱۱). او صرفاً «در درجه‌ای از کمال عقلی و رسایی اندیشه و درون‌نگری بود که به شناسایی ذات یکتای آفریدگار و صفات او نایل شده است» (همان، ص ۱۰۶-۱۰۷)؛ یعنی حکیمی خدانشناس بود.

«معجزه امر خارق‌العاده‌ای است که با ارادهٔ خدای متعال از شخص مدعی نبوت ظاهر شود و نشانهٔ صدق ادعای وی باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۳) و «پایدار ماندن گاتاها پس از گذشت آن‌همه رویدادهای ویران‌کننده را بزرگ‌ترین معجزه است» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۷)؛ اما در هیچ بخش از گاتاها پیش‌بینی زرتشت مبنی بر ماندگاری سروده‌هایش مشاهده نشد. در حقیقت، امر خارق‌العاده‌ای از زرتشت سر نزنده؛ بلکه هزاره‌ها سخنانی که منتسب به اویند، سینه‌به‌سینه منتقل شده است. سروده‌های زرتشت هم به‌طور کامل حفظ نشده‌اند. در گاتاها تضادهایی مشاهده شد که نمونه‌هایی از آن در همین گزارش منعکس شده است. تاریخ، امانت‌دار استواری برای چکامه‌های پیام‌آور پارسیان نبوده است. برهانی برای حذف بخشی از سروده‌های زرتشت توسط آتشکده در عبارت «اگر هر کس، گواپنکه دارای بالاترین صلاحیت‌های علمی باشد، در گاتاها دخل و تصرف می‌کرد، چنان‌که پاره‌ای از افراد تصور می‌کنند باید در بخش‌های اوستا اعمال سلیقهٔ شخصی کنند، تاکنون چنان پراکندگی و آشفتگی ایجاد شده بود که دیگر چیزی از اوستا و گاتاها در دست نمی‌ماند» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶) پیداست. پاسدار اوستا خود مصحح آن بوده است. شاید تضادهای آشکار گاهان، نتیجهٔ اعمال سلیقه‌ای بوده که ساسانفر آن را رد کرده است. مصلحت‌اندیشی‌های موبدان یا رویدادهای ویران‌کننده، از سروده‌های زرتشت فقط گاتاها را بر جای گذاشته است؛ آن‌هم با ویژگی‌هایی که مشاهده می‌شود. تلخی از دست رفتن بخش‌هایی از چکامه‌های /شوزرتشت و تحریف بخشی دیگر، واقعیتی است که وجود بزرگ‌ترین معجزه برای به‌دینان (اگر معجزه بود) را تأیید نمی‌کند. انعطاف در بازگردان /اوستای کهن همچنان ادامه دارد. «یک‌بار در دفتر صورت‌جلسات یک گروه زرتشتی کانادایی خواندم که هیئت‌مدیره تصویب کرده بود ترجمهٔ قسمتی از متن اوستا را تغییر دهد تا باعث رنجش مسلمانان خارجی نگردد» (هینلز، ۲۰۰۵).

گاهان منسوب به زرتشت است و هزاران حکیم موحد، اندیشه‌های خود را با آرایه‌های ادبی متفاوت عرضه کرده‌اند و هیچ‌کدام هم ادعای پیامبری نداشته‌اند. وقتی زرتشت پیامبر نباشد، ادعای معجزه، بزرگ یا کوچک، مفهومی ندارد. به‌نظر می‌رسد که پس از تغییر اندیشهٔ اصلی /شوزرتشت، به‌ویژه در مقولهٔ توحید، حذف ادعای نبوت وی از دیدگاه جدید پارسیان منطقی باشد. اکنون می‌توان ادعای جدیدی مطرح کرد: «پایداری نام /شوزرتشت در به‌دینی پس از گذشت آن‌همه رویدادهای ویران‌کنندهٔ ضدتوحیدی در آشوبی، یک معجزهٔ تاریخی است». به‌طوری‌که «با توجه به شهرت پیامبری زرتشت، پیامبری او پذیرفته می‌شود؛ ولی اثبات پیامبری‌اش از طریق برون‌دینی غیرممکن و از طریق درون‌دینی بسیار دشوار است» (مصلحی، ۱۴۰۱). «زرتشت پیامبری بوده که پیش از آنکه ایرانیان نوشتن بدانند، زیسته و قرون متمادی پیروان او (با تدبیر موبدان) از به‌کارگیری نوشتن برای اهداف

مقدس خودداری می‌کردند» (بویس، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۵۶). شاید حفظ شفاهی متون مقدس با وجود پویایی زبان، سیاستی برای ندانستن آنها و جدا کردن از زندگی مردم باشد؛ زیرا «اوستای مکتوب، در حیات جامعه و عامه مردم عملاً تأثیری نداشته است» (بویس، ۱۳۷۷، ص ۲۱۰) و سکولاریته آشویی، بخصوص ساکانداران آن را فراگرفته بوده است. موبدان از نام زرتشت نان و نام بهره گرفته‌اند؛ بهره‌ای که خود، آن را موروثی کردند. فراموشی و آشویی دوش به دوش ره سپردند؛ تاجایی که موبدان نیز معنای عباراتی را هم که در نمازهایشان می‌خواندند، نمی‌دانستند. همت زبان‌شناسان نیز با تلاش‌های مترجمانی که متون را با عنوان دینی خود «منعطفانه» منتشر می‌کنند، کم‌نتیجه می‌ماند؛ کاری که از اخلاق پژوهشی دور است. باید پذیرفت که «حضرت زرتشت سپنتمان» نخست بنیان‌بهدینی را نهاد؛ اما هرگز آیین کنونی را رهبری نمی‌کند؛ اگرچه «زرتشت خود را راهنمای روان جهان معرفی کرده و روان جهان از دو راهنمای بد و خوب، برای خود، زرتشت را برای راهنمایی آبادگری برگزیده» (۱۰/۱۴) اما هیچ راهنمای آبادگری به تغییر آیین خود راهنمایی نمی‌کند. ساسانفر نیز در ترجمه گاهان چنین ادعایی ندارد.

نادیده گرفتن رسالت حضرت زرتشت، اعتبار دین و اندیشه قرن‌ها مردم ایران و دوام بهدینی را زیر سؤال می‌برد. پیام‌آوری یک تعارف مرسوم نیست؛ تکلیفی الهی است که با حکمت و پارسایی همراه است. همان‌گونه که ادعای دروغین رسالت، ناشایست است، انکار آن هم زشت است. آشوزرتشت مکلف به انجام وظیفه بود. پذیرش مردم نقشی برای او تعریف نمی‌کرد. «کمال عقل» و «رسایی اندیشه» و «درون‌نگری»، واژه‌هایی زیبا و متفاوت با رسالت‌اند. به نظر می‌رسد که پیامبران با مخفی کردن امر پیام‌آوری‌شان نمی‌توانستند به اهداف برانگیختگی خود برسند؛ لذا استتار یا سکوت درباره مقام رسالت زرتشت نیز نوعی تحمیق مخاطب به نظر می‌رسد. ساسانفر در این کتاب مستقیماً از وخشوری آشوزرتشت سخن نگفته است که نقضی برای کار اوست. پایه‌گذاران فرقه‌های مختلف دینی برای جلب افکار عوام، رهبران خود را نماینده خدا معرفی می‌کنند؛ محققان زرتشتی و غیرزرتشتی متعددی پیام‌آوری آشوزرتشت را پذیرفته‌اند؛ اما در سراسر اوستای کهن ساسانفر اشاره به پیامبری وی نشده است. چنین تفکری سال‌ها فعالیت وی در تکریم آیین زرتشت را حیرت‌انگیز می‌نمایند.

۱-۳. بقای روان و جهان واپسین

فطرت انسان، نابودی با مرگ را نمی‌پذیرد. اعتقاد به معاد، از اشتراکات ادیان توحیدی است. اشویان مدعی‌اند: «مرگ ارمغان اهریمن به این جهان مادی است» (زهر، ۱۳۷۴، ص ۴۴۹)؛ دیدگاهی که رد خالقیست خدا را تکرار می‌کند. اعتقاد به «نامیرایی روان آدمی لازمه آگاهی و ایمان زرتشتیان است» (خورشیدیان، ۱۳۸۷، ص ۵۳). اهریمن تنها می‌تواند جسم را از روح جدا کند. «روان به امید بازگشت به زندگی، سه روز در کنار جسم می‌ماند» (ختجری، ۱۳۸۰، ص ۶۲). «در بامداد روز چهارم به سوی "چینوت پل" می‌رود» (دادگی، ۱۳۸۰، ص ۶۶)؛ جایگاهی که «هر زرتشتی باید به آن بی‌گمان باشد» (آسانا و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۶۷). در آنجا «روان به‌تنهایی در محکمه دآوری فردی و کیفرو و پاداش در جهان پس از مرگ حضور دارد» (پورداوود،

۱۳۴۲، ص ۸۰). «اگر اعمال خوب شخص فزون تر از اعمال بد می‌باشد، به بهشت رهسپار می‌شود؛ و در حالت عکس، دوزخی می‌شود» (ژینیو، ۱۳۷۲، ص ۵۱)؛ «تا روز رستاخیز» (موله، ۱۳۷۲، ص ۱۰۹). «عمر جهان شش هزار سال خواهد بود» (بویس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۱). «سوشیانت، آخرین موعود زرتشتی، در مدت پنجاه و هفت سال همهٔ مردگان را در همان جای مرگشان برمی‌انگیزاند و زنده می‌کند» (مزداپور، ۱۳۶۹، ص ۲۲۸). «تن پسین و معاد جسمانی» (هدایت، ۱۳۴۲، ص ۳۳) «با فراخوانی سوشیانس پیروزگر بیرون خواهد آمد» (راشد محصل، ۱۳۸۵، ص ۵۸).

ساسانفر نوشته است: «چینوت مرز خوبی از بدی، نیکوکاری از بزهکاری را نشان می‌دهد. مرز، پل یا دیواری است که یک سوی آن پاکی و خوبی و سوی دیگر، پلیدی و بدی است» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۷۷۸).

در جهان واپسین، «داوری میان خوب و بد، پاک و ناپاک، با اهورامزداست» (همان، ص ۷۷۸). «پیروان ادیان دروغین محکوم به رنجی طولانی هستند» (۷/۱۰) و «روزگاری دراز در تیرگی، بدخوراکی، تنگ‌روزی و دریغ‌گویی خواهند گذراند. وجدانشان به‌خاطر کردار و اعمالشان آنان را به آن هستی نکبت‌بار می‌راند» (۲۰/۴) و «در نهایت ناپود خواهند شد» (۷/۱۷)؛ دیدگاهی که با ایمان زرتشتیان در تضاد است (خورشیدیان، ۱۳۸۷، ص ۵۳). در آن دوره، «کسی که به‌سوی مرد پارسا و درست‌کار آید، برایش روشنایی و شکوه به‌بار آورد» (۲۰/۴). «هورامزدا نخستین است که در خانهٔ سرود (بهشت) می‌آید» (۱۵/۱۶) و «بهشت پاداش پیروی از اشا و اندیشهٔ نیک است» (۱۵/۱۶) و «جای برترین مردم خواهد شد» (۱۰/۳) و «روان نیکوکاران مانا خواهد بود» (۷/۱۰).

به نظر می‌رسد در ترجمهٔ گاتاهای ساسانفر، روان آدم مجرد است. همهٔ انسان‌ها مرگ را تجربه می‌کنند و استثنایی ذکر نشده است. عدالت اهورایی هویدا می‌شود؛ خوبان و بدان از یکدیگر جدا شده، هر گروه هم درجه‌بندی دارد و هرکس بسته به درجهٔ خوبی خود، جایگاه ویژه‌ای خواهد داشت. ماندگاری روح صرفاً به نیکوکاران تعلق دارد. آنان در جهان واپسین زندگی روشن و باشکوهی دارند و «دست‌به‌کار دادگری و آبادانی می‌شوند» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۲۱۹)؛ یعنی همچنان فعال‌اند که نوعی انجام وظیفه به ذهن متبادر می‌کند. نیکان به‌سبب پیروی از مرد پارسا، بهشتی شده‌اند و بدان فریب دیوان را خورده‌اند. در دسته‌بندی مردم، گاهان به نیکوکاری و بدکاری قناعت کرده و ظاهراً به اعتقادات کفر و شرک و نفاق و ایمان توجهی نداشته است. اشارهٔ مستقیم/آشوررتشت به خوراک، به مادی بودن عذاب روز پسین اشاره دارد؛ و در جای دیگر نوشته است: «پل چینوت، در آموزش‌های گاتائی زرتشت، یک نهاد روانی و اخلاقی است» (همان، ص ۷۷۸) و «بزرگ‌ترین عذاب، عذاب وجدان است. جهنمی که گناهکاران باید در آن بسوزند، همان حالت و محیطی است که سرزنش وجدان پس از گناهکاری در نهاد و باطن آدمی ایجاد می‌کند» (همان، ص ۳۰۸). با آنکه «تن و روان هم‌ارزش‌اند» (همان، ص ۶۶۴)، تکلیف جسم انسان‌ها پس از مرگ در ترجمهٔ ساسانفر مشخص نیست.

به اقتضای حکمت الهی، جهان از قوانین هماهنگی پیروی می‌کند. *ساسانفر* معتقد است: «اشا نظام هستی و قانون لایزال کائنات است و انسان با پیروی از اشا به حقیقت و راستی نزدیک می‌شود» (همان، ص ۵۵۷-۵۵۸)؛ اما برای این دعوی خود برهانی نیاورده است. «اشا» علم، قدرت، خالقیت، ربوبیت دمام، اراده و الوهیت «واجب‌الوجود» را گواهی می‌دهد. این صفات ذاتیه و صفاتیۀ خدا در گاهان، به‌طور مستقل از «اشا» آمده است. «قدرت» (۹/۱)، «ولایت» (۱/۹)، «خالقیت» (۶/۹)، «علم» (۳/۱۰)، «تصمیم‌گیرندگی» (۴/۲) و «ستایش‌هورا» (۱/۳) کم‌وبیش مزدا را طراح اشا می‌نمایند. البته نمی‌توان فراموش کرد که اهریمن ناگزیر از خلق بدی‌هاست.

ساسانفر در حیطة عملی، ثبات قوانین در زندگی اجتماعی را نپذیرفته و گفته است: «باید کوشید اندیشهٔ انسانی با پیشرفت‌های علمی هم‌سنگ و هم‌ساز شود» (*ساسانفر*، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴). وی همین ایده را در شرح «نظام هستی» به کار نگرفته و در توصیف قانون لایزال کائنات، از دانش به‌روز استدلال یا قانونی را نقل نکرده است. امروزه با سرعت بالای تولید علم، انتظار تغییرات سریع دستورهای بهدینی می‌رود. البته همیشه این دانش‌مداری هم رعایت نمی‌شود؛ مانند آیین دفن مردگان که «باورها، خواه با دانش امروزی پذیرفتنی باشد یا نه، آرام‌بخش بازماندگانی است که عزیز خود را از دست داده‌اند» (مهر، ۱۳۷۴، ص ۱۷۷). این تضاد عملی، توجیهی علمی ندارد و یادآور پلورالیسم درون‌دینی است و از آن جهل خارج می‌شود. نمونهٔ انعطاف‌پذیری در آشویی، در اصول اعتقادی آنان (اگر بتوان همهٔ بندهای آن را بنیادی تلقی کرد)، مشاهده می‌شود که بنیان بهدینی را لرزان می‌نمایند. گویی قانون لایزال کائنات در زندگی زرتشتیان تأثیر چندانی ندارد؛ حتی «هیئت‌مدیرهٔ یک گروه زرتشتی کانادایی تصویب کرده‌اند: ترجمهٔ قسمتی از متن اوستا را تغییر دهد تا باعث رنجش مسلمانان خارجی نگردد» (هینلز، ۲۰۰۵). *مزدپور* در پاسخ به سؤال خصوصی دربارهٔ تغییرات بسیاری که در بنیان‌های اشویی مشاهده می‌شود، نوشته است: «در کتاب "زرتشتیان" چند دسته از این بنیان‌ها را نقل کرده‌ام. این تغییرات ادامه خواهند داشت». نوعی ناآرامی جان «بهدینی» را به «به‌روزدینی» مبدل کرده است. خاصیتی که عدم پذیرش نبوت / *شوزرتشت* را عاقلانه می‌نمایند. به‌نظر می‌رسد که باور به اشا در محک سایر اندیشه‌های دینی اشویی به کار نمی‌آید؛ لذا شرط بنیان‌های دینی بودن را ندارد.

۱-۵. گوهر آدمی و آدمیت در اوستای کهن *ساسانفر*

«زرتشت، موجود انسانی را تشکیل شده از تن و روان می‌داند و به هر دو به یک اندازه ارزش می‌دهد» (*ساسانفر*، ۱۳۹۰، ص ۶۶۴)؛ زیرا «تندرستی جسم و روان متأثر از یکدیگرند. لذا ریاضت‌کشی به‌اندازهٔ زیاده‌روی دنیوی گناه است. راه درست، تعادل جسم و روان است» (هینلز، ۱۳۷۱، ص ۹۵)؛ اما «اگر تراحمی بین این دو به‌وجود آمد، باید تن را رها کرد و روان نگه داشته شود» (میرفخرایی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹).

«اندیشه، آموزش، خرد، گزینش، گفته‌ها و کردار، همه پدیده‌هایی غیرمادی و مربوط به جهان مینوی و روان انسان است» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۶۹۳). روان مستقل یا روح مجرد، با دوگانگی در وجود همراه است. «در سرشت آدمی، دو گوهر مینوی نهفته است: یکی سپنتامینوی که نهاد و پرتوی از ذات اهورامزدا و سرچشمه همه نیکی‌هاست و دیگر آنگرمینوی (هریمن) که نماد پلیدی است. آن دو گوهر با یکدیگر دشمن و رقیب‌اند که هیچ‌گونه سازشی در میانشان ممکن نیست» (همان، ص ۵۶). بشر اختیار و مسئولیت دارد. «خرد و روان به آدمی نیروی سنجیدن و گزینش می‌دهد. اگر او مینوی خوب را برگزیند، پارسا و رستگار است و اگر مینوی بد را برگزیند، بزهکار و پیرو دروغ و گناه است» (همان، ص ۸۲۲). البته «خدا به گزینشگران نیکی یاری می‌رساند؛ اما دیوان با فریب، مردم را گمراه می‌کنند» (۵/۵). آری «گمراهان شیوه درست را برنگزیدند؛ زیرا هنگام گفت‌وگو (و پرسش و پاسخ) تزویر و فریب بر ایشان چیره شد؛ چنان‌که بدترین منش را برگزیدند. بنابراین با خشم، همراه (و هم‌آواز) شدند که جهان هستی را به تباهی می‌کشند» (۶/۳). «هریمن» بخشی از نهاد انسان است که «تزد بسیاری از مردم خوشایند است» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۸۵۴)؛ اما «هرگز نقش آفریننده ندارد» (همان، ص ۱۸۹) و سرانجامش «شکست و نابودی است» (همان، ص ۸۵۰). «اگر کسی از آن یاری جوید، به‌سوی فساد و نادرستی گرایش می‌یابد» (همان، ص ۵۶)؛ لذا «هنگام دودلی در گزینش، باید با خرد رایزنی کرد» (همان، ص ۵۵۷). الگوی به‌دینان «رتشت، گوهر مینوی تو را (سپنتامینو) که به‌راستی از همه پاک‌ترین است، برای خود برمی‌گزیند» (۱۶/۸). در این بخش، ساسانفر گوهر آدمی را محدود در گزینش نیکی و بدی هرکس کرده است و به تأثیری که در اجتماع و تاریخ دارد، توجهی نداشته و زیبایی و زشتی در انتخاب را فراموش نکرده است.

به‌نظر می‌رسد که «فطرت» در اندیشه اسلامی معادل گوهر آدمی در اندیشه آشویی باشد که زمینه علاقه‌مندی به کمال مطلق و عامل محرک تاریخ است. حتی «در بخشی از حیات تاریخی بشر، وحی و دین مطابق با فطرت به کمک آن آمدند تا مسیر کمال انسانیت متوقف نشود» (عاشوری و علوی، ۱۳۹۷). غفلت ساسانفر از نیازمندی بشر به پیام‌آور الهی برای پرورش گوهر آدمیت، در این مطالعه پیداست.

۱-۶. هفت پایه کمال

یکی از اهداف خلقت بشر، رشد و رسیدن به کمال است. «اصول آموزش‌های رتشت، شناختن صفات اهورامزدا و پیروی از آنهاست» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۵۵۷). «امکان دسترسی به صفات اهورایی با نزدیکی به مرز رسایی و درک آفرینش و جاودانگی، تا پیوستن به آفریدگار، وجود دارد» (همان، ص ۳۲۶). «به‌باور پارسایان، مراحل هفت‌گانه کمال، از سپنتامینو شروع می‌شود و به امّرات (جاودانگی) می‌رسد» (همان، ص ۱۱۴). اشوزرتشت معتقد بود «با پرهیزگاری و هومن را در کار و کنش می‌توان در اندیشه و منش دوست اهورامزدا بود» (۲۱/۴)؛ اما صراحتاً کمال و مراحل آن ذکر نشده است. فقط این بند از اصول به‌دینی از خدا یاد شده است. روش پویش راه کمال نیز نامشخص است. چشم‌پوشی بر ثبات فطرت الهی انسان و سپردن زندگی وی، به‌دست دانشی که گاه از راه تجربه و خطا به‌دست می‌آید، پیچیدگی اندیشه آشویی را بیشتر می‌کند.

قوانین فردی و اجتماعی مختلفی در ساحت تاریخی بهدینان تدوین و عملی شده است. «شایست ناشایست؛ روایات فرنیغ فرخزادان، مادّیان هزارادستان، روایات امید آشوهستان، پرسشینه‌ها، وجرکرد دینی، روایت فرنیغ سروش و پرسش‌های هیرید اسفندیار فرخ برزین، متون فقهی - قانونی زرتشتیان را دربردارد» (حاجتی شورکی، ۱۳۹۹، ص ۲۰۵-۲۰۶) که انسان را در انتخاب تنها نمی‌گذاشت. مثلاً «تبلیغ دینی جز آیین زرتشتی، حد شرعی مرگ داشت» (حاجی‌پور و میرفخرایی، ۱۳۹۶). با آنکه بهدینان کشور مستقلی ندارند و معمولاً قوانین اجتماعی کشوری را که در آن زندگی می‌کنند، رعایت می‌کنند، اما هنوز هم بعضی از رسوم مانند «رسم نایر همچنان عملی می‌شود» (مزدآپور و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۹۶). عدم پشتوانه الهی در احکام اشویان و کهنگی و نیاز به تغییر آن با گذشت زمان، قوانین فردی و اجتماعی پارسیان را مستقل از زرتشت و پیام آسمانی‌اش می‌نمایاند؛ نوعی تحمیل دیدگاه زمامداران بر آیینی کهن. به‌نظر می‌رسد که سیاست با پوشش دین ظاهر شده و بر مردم حکومت کرده است. با وجود شناور بودن احکام اشویی، ثبات پایه‌های کمال، تعجب‌آور است. باور به هفت مرحله کمال هم مستقل از اصول اعتقادی و حتی در حیطه عملی و غیراعتقادی به‌نظر می‌رسد.

۱-۷. داد و دهش و دستگیری از نیازمندان

در این کتاب، فقط نمونه‌هایی از سپاسگزاری از دهش اهورایی مشاهده شد و داد و دهش به نیازمندان طرح نشده است. این بخش از اصول اشویی، با «زکات» در اسلام شباهت دارد؛ با این تفاوت عمیق که «رضایت خدا» برای مسلمانان در همه کارها شرط قبولی است؛ اما در اشویی چنین تعبیری مشاهده نشد. در اسلام برای پرداخت مالیات‌های شرعی، قوانین دقیقی وجود دارد؛ اما در بهدینی به‌طور کلی مطرح شده است. این عمل ممدوح، «عقیده» نیست و می‌تواند در مسیری غیرتوحیدی، مثل یاری به ستمگران در پوشش نیازمندان، انجام شود.

۱-۸. تقدس چهار آخشیح

در این کتاب، هیچ عبارتی که تقدس چهار آخشیح را طرح کرده باشد، دیده نشد. عناصر چهارگانه، از مخلوقات خدا هستند و قرار داشتن این بخش از بنیادهای بهدینی در کنار «باور به یکتایی خدا» یادآور دیدگاه طبیعت‌پرستان است. «باور به نمادهای طبیعت، چون باد و خورشید و ماه در بین مردم زمان زرتشت به‌عنوان خدا وجود داشته است» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۷۲۸). «پرسش عناصر طبیعی از اصول دیانت زرتشتی بوده است» (کریستین سن، ۱۳۷۲، ص ۲۱۱) و با یکتاپرستی در تضاد است.

۱-۹. فرشکرد

فرشکرد یا «آبادی و باروری خردمندان و دادگرانه جهان» (۹/۳) آرزوی آشورزرتشت است. «زرتشت آموزش می‌دهد که با پشتکار و کوشش باید در آبادانی و رشد این جهان کوشید» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۹۵۸). به‌نظر می‌رسد که بنیادی بودن آرزوی حکیمی سخور، آن‌هم در حیطه عمل، انتخابی ناهماهنگ با اعتقاد است.

نتیجه‌گیری

ساسانفر در *اوستای کهن* خود به‌طور مستقل یا در کنار سایر نکات، اصول اعتقادی حتی اعتقاد به خدا را هماهنگ با اندیشهٔ محققان بنام «آیین زرتشت» مطرح نکرده است. جست‌وجوهایی که در بخش‌های مختلف کتابش انجام شده نیز با ارکان بهدینی هماهنگ نیست. «نیک‌رفتاری» عملی نشده و اخلاق علمی به‌کار نرفته است. سکوت وی در ارائهٔ تفسیر در بعضی از هات‌ها با هدف اصلی انتشار کتاب که «اوستاخوانی از روی متن اصلی و به‌زبان اوستایی» (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۸) است، هماهنگی ندارد و پس از هزاره‌ها ابهام، روشنی به‌بازگردان *اوستای کهن* برنگشته است. در این مطالعه، اصول اعتقادی آشویی مستقل از یکدیگر و فاقد رایحهٔ توحید به‌نظر رسید. وی دینی را معرفی کرده است که: خدا را یکتا معرفی نموده و ثنویت را رد نکرده است؛ پیامبر ندارد؛ پیامبران الهی را نمی‌پذیرد؛ شریعت ندارد؛ بنیان‌هایش مورد توجه نیست؛ اصولش یکدیگر را تأیید نمی‌کنند؛ تولیداتش موروثی است؛ زبان‌شناسان قفل زبانش را گشوده‌اند و فرهیختگانش حتی در نشر ترجمه‌ای یکسان از کتاب مقدسش هم‌آوا نیستند؛ قرن‌ها با عوام کاری نداشته و سکولاریته عمق جانش را تسخیر کرده است؛ اما شعارش نیکی اندیشه و کردار و گفتار است. در این کتاب بیش از سیصد مرتبه واژهٔ خرد به‌کار رفته؛ اهورامزدا نماد خرد معرفی شده و زرتشت با خردورزی به وجود آفریدگار یکتا پی برده است (همان، ص ۶۸۶)؛ به زندگی بر پایه‌های خردمندی فراخوانده (همان، ص ۷۳۶)، آموزش‌هایش بر پایهٔ خرد است (همان، ص ۷۴۶)؛ خرد، ویژگی غیرمادی انسان معرفی شده (همان، ص ۶۹۲)؛ حتی زرتشت از کسانی که اصل خردورزی را پذیرا نیستند، تبری جسته (همان، ص ۷۲۸) و در پس این همه تکرار اندیشه‌ورزی، پایبندی زیادی به فرایند علمی ترجمه نداشته است. روشی که فحوای سخن، بازتاب عملی ندارد و ادبیات، ابزاری برای در پرده نگه داشتن اندیشهٔ *اوستا* زرتشت است. نیاز به تعریف مفهوم خرد و دانش در اندیشهٔ ساسانفر حس می‌شود.

شناخت اندیشه‌های زرتشت، آن‌هم با این فاصلهٔ زمانی، نیاز به مفسری آگاه دارد و جامعهٔ زرتشتیان وظیفه دارند در نشر اندیشه‌های آشویی، بی‌پیرایه تلاش کنند. شاید *اوستای کهن* از همهٔ متون مقدس دیگر زرتشتیان در انتقال افکار پیام‌آور خدا مؤثرتر باشد. شرح و بسط بنیان‌های بهدینی، پایه‌های معرفی آشویی است. بایسته‌ای که ساسانفر از آن غافل بوده است. در این پژوهش، ادعای خورشیدیان مبنی بر «ریشه داشتن بنیادهای دین زرتشت از بینش گاتاها و نه از سایر بخش‌های اوستا» (خورشیدیان، ۱۳۸۷، ص ۴۵) تأیید نشد. گونه‌های متنوع اصول اعتقادی پارسیان، به‌ویژه بهره‌نبردن از «اعتقادات» توسط موبدان، فعالیتشان را نیازمند به‌ویرایشی جدید می‌کند. شاید انعطاف‌پذیری افراطی با توجیه «دوام اجتماعی» این چنین شیرازهٔ اندیشهٔ آشویی را متأثر کرده است. فرایندی که می‌تواند نابودی بخش‌هایی از *اوستای کهن* و تحریف بخش‌هایی دیگر را نیز توجیه کند.

ساسانفر مشخص نکرده است که «وجود پیامبر» برای زندگی بشر ضروری است یا خیر. آیا با چشم‌پوشی بر مأموریت الهی *اوستا* زرتشت و فقدان «شریعت» در گاهان، می‌توان همین تدوین قوانین را به‌عهدهٔ «انجمن

موبدان» وا گذاشت؟ چطور پارسیان هند از موبدان ایران سؤالات دینی خود را می‌پرسند و پاسخ دریافت می‌کنند؛ با آنکه «قانون‌گذاری برای امور فردی و اجتماعی به‌عهده مردم است»؟ (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۲). آیا فقط موبدان «مردم»‌اند؟ «راه مناسب برای رسیدن به آب حیات انسانی، با شریعت میسر می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۲). از یک سو «هفت پایه کمال» اصل دین است و از سوی دیگر، بشر چون کودکی ره‌اشده، سرگردان دیدگاه‌های متنوعی است که با شعار گرایش‌های علمی، توسط موبدان ویرایش می‌شوند. البته وقتی ساسانفر پیامبری بنیان‌گذار اشویی و اصلی‌ترین اهدافش را نادیده گرفته است، سخن گفتن از نیاز بشر به سلسله انبیای الهی و تجدیدنای شریعت، «آهن سرد کوفتن» است؛ هرچند وظیفه پرچمداران بهدینی در چهره‌گشایی از واقعیت اشویی و نشر آن تغییری نمی‌کند. آنان باید پاسخگوی اندیشمندان باشند. نام اشویی، نان متولیان‌ش را تأمین کرده است و علت پیروی مردم در درازای تاریخ، حکومت‌های وابسته به بهدینی بوده است. موبدان نیز در قبال بهره‌ای که قرن‌ها نیاکانشان از موقعیت مذهبی‌شان برده‌اند، وظیفه دارند نیک‌اندیشانه مانع از نشر ابهام‌های نو درباره بهدینی باشند.

هیچ محققى حق ندارد اندوخته‌های ارزشی خود را به متون پژوهش خود نسبت دهد؛ به‌ویژه اگر تحقیق درباره منبع دینی و مقدس باشد. در این بررسی، هیچ کلمه یا عبارتی که مشخصاً یکتایی خدا، گوهر آدمی و آدمیت، هفت پایه کمال، داد و دهش و دستگیری از نیازمندان، و تقدس چهار آخشیج را مطرح کرده باشد، در *اوستای کهن ساسانفر* مشاهده نشد؛ لذا نباید اعتقاد به این پایه‌های دینی را به گاتاها نسبت داد.

عموماً در آغاز پژوهش، مفاهیم کلیدی تعریف می‌شوند تا رمزشناسی یکسانی برای خوانندگان رخ دهد. شایسته بود «بنیان بهدینی»، «اشا» و «فرشکرت» در توضیحی جامع که همه ابعاد آن را مشخص کند، در بخشی از برگردان *اوستای کهن* نقل می‌شد.

اگرچه این پژوهش قبلاً انجام نشده است، اعتقاد به رستاخیز در این مطالعه با نتایج مطالعات حاجتی شورکی و *فاریاب* (۱۳۹۶) و حاجتی شورکی و جعفری (۱۳۹۴) هم‌راستا است. اعتقاد به خدا با نتایج مطالعه کشورخواه (۱۳۹۳)، مهر (۱۳۸۷)، خورشیدیان (۱۳۸۷) و شهزادی (۱۳۷۱) همسوست. باور به آشا با نتایج مطالعه مهر (۱۳۸۷)، خورشیدیان (۱۳۸۷) و شهزادی (۱۳۷۱) و بقای روان و جهان واپسین با دیدگاه خورشیدیان (۱۳۸۷) و شهزادی (۱۳۷۱)، و فرشکرت و هفت پایه کمال با دیدگاه خورشیدیان (۱۳۸۷) و شهزادی (۱۳۷۱) هم‌راستا بود.

منابع

- قرآن کریم، ۱۳۸۳، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چ چهارم، تهران، گلبان.
- آذرگشسب، فیروز، ۱۳۸۴، *گات‌ها سروده‌های زرتشت*، تهران، فروهر.
- آسانا، جاماسب و همکاران، ۱۳۹۱، *متن‌های پهلوی*، ترجمه سعید عربیان، تهران، علمی.
- باقری، مهری، ۱۳۸۵، *دین‌های ایران باستان*، تهران، قطره.
- بویس، مری، ۱۳۷۵، *تاریخ کیش زرتشت: هخامنشیان*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- ____، ۱۳۷۷، *چکیده تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- ____، ۱۳۸۵، *راهنمای ادیان زنده*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، قم، بوستان کتاب.
- ____، ۱۳۹۱، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسکر بهرامی، تهران، ققنوس.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۴۲، *آناهیتا پنجاه گفتار پورداوود*، تهران، امیرکبیر.
- تفضلی، احمد و ژاله آموزگار، ۱۳۸۳، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، سخن.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آینه معرفت*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حاجتی شورکی، سیدمحمد، ۱۳۹۸، *شایست و نائشایست دین زرتشت*، تهران، تراث.
- ____، ۱۳۹۹، *شایست و نائشایست دین زرتشت*، تهران، تراث.
- ____ و محمد جعفری، ۱۳۹۴، «بررسی تطبیقی امکان، ضرورت و کیفیت معاد در دین زرتشت و اسلام»، *معرفت‌ادیان*، ش ۳۴، ص ۲۵-۴۶.
- ____ و محمدحسین فاریاب، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی سرنوشت انسان پس از مرگ در دین زرتشت و اسلام»، *معرفت‌ادیان*، ش ۳۰، ص ۵۳-۷۴.
- حاجی‌پور، نادیا و مهشید میرفخرایی، ۱۳۹۶، «گناهان مرگ ارزان در متون فارسی میانه»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۲۱، ص ۱-۳۱.
- حکمت، علیرضا، ۱۳۵۰، *آموزش و پرورش در ایران باستان*، تهران، مؤسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی.
- خزاعی، خسرو، ۲۰۰۶م، *گات‌ها، سروده‌های اهورائی زرتشت*، بروکسل - بلژیک، کنون اروپایی برای آموزش جهان‌بینی زرتشت.
- خنجری، خداداد، ۱۳۸۰، *بیش زرتشت*، تهران، پژوهنده.
- خورشیدیان، اردشیر، ۱۳۸۷، *پاسخ به پرسش‌های دینی زرتشتیان*، تهران، فروهر.
- دادگی، فریخ، ۱۳۸۰، *بندشس*، ترجمه مهرداد بهار، تهران، توس.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۱، *اوستا*، تهران، مروارید.
- راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۸۹، *گزیده‌های زاد اسپرم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زهر، آر. سی، ۱۳۷۴، *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، فکر روز.
- ژینو، فیلیپ، ۱۳۷۲، *اردیرافنامه*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، معین.
- ساسانفر، آبتین، ۱۳۹۰، *اوستای کهن*، تهران، فروهر.
- سبحانی، جعفر، بی‌تا، *منشور جاوید*، تهران، دارالقرآن الکریم.
- شاهرخ، کیخسرو، ۱۳۸۸، *زرتشت پیامبری که باید از نو شناخت*، چ هفتم، تهران، جامی.
- شهرزادی، رستم، ۱۳۷۱، *زرتشت و آموزش‌های او*، تهران، فروهر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۰، *آموزش عقاید و دستوره‌های دینی*، تهران، بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.
- عاشوری، محمدهادی و سیدمحمدکاظم علوی، ۱۳۹۷، «عملکرد فطرت به‌مثابه محرک در فلسفه تاریخ علامه طباطبائی»، *حکمت صدرایی*، دوره هفتم، ش ۱ (۱۳)، ص ۱۰۷-۱۱۶.

- فولتس، ریچارد، ۱۳۹۰، *گذار معنویت از ایران زمین*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، روان.
- کریستین سن، آرتور، ۱۳۷۲، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب.
- کشورخواه، مهدیه، ۱۳۹۳، *بررسی و مقایسه مفهوم توحید در قرآن و دین زرتشت*، پایان نامه کارشناسی ارشد، اردبیل، دانشگاه محقق اردبیلی.
- مبلغی آبادانی، عبدالله، ۱۳۸۷، *تاریخ ادیان و مذاهب جهان از ۳۵ هزار سال قبل تا اسلام*، قم، منطلق (سینا).
- مزدایور، کتابون، ۱۳۶۹، *ثابست و ناثابست*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۱، «دست‌نوشته‌های اوستا را دریابید»، *فروهر*، ش ۴۵۰، ص ۱۰-۱۴.
- _____ و همکاران، ۱۳۹۴، *ادیان و مذاهب در ایران باستان*، تهران، سمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *کاووش‌ها و چالش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۴، *آموزش عقاید*، چ هفدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصلحی، علی، ۱۴۰۱، «نقد و بررسی ادله پیامبری زرتشت در گاهان با تکیه بر هات ۲۹»، *معرفت ادیان*، ش ۵۰، ص ۹۹-۱۱۶.
- موله، ماریان، ۱۳۷۲، *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، توس.
- مهر، فرهنگ، ۱۳۷۴، *دیدنی نواز دینی کهن*، چ هشتم، تهران، جامی.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۹۲، *ترجمه بررسی دینکرد نهم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میستری، خجسته، ۱۳۹۱، *سیری در ادیان جهان*، تهران، ققنوس.
- هدایت، صادق، ۱۳۴۲، *ترجمه زندوهومن یسن*، تهران، امیر کبیر.
- هینلز، جان راسل، ۱۳۷۱، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه احمد آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.

نوع مقاله: پژوهشی

تطبیق و بررسی رویکردهای الهیاتی و غیر الهیاتی در حوزه منابع زیستی و طبیعی

سیدمجتبی جلالی / استادیار گروه معارف دانشگاه شهرکرد

s.m.jalali@sku.ac.ir  orcid.org/0000-0002-3435-5817

alitaHERidehnavi110@gmail.com

علی طاهری دهنوی / کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه شیراز

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲

چکیده

مسائل محیط‌زیستی و منابع طبیعی از اهمیت بسزایی در جوامع انسانی برخوردار است؛ لذا شناخت رویکردهای متفاوت درباره آنها نقش بسزایی در سلامت، بهداشت، رشد، حیات و بقای انسان و جانداران دارد. هدف پژوهش، بررسی تطبیقی رویکردهای الهیاتی و غیرالهیاتی در حوزه منابع زیستی و طبیعی است. سؤال پژوهش بررسی چگونگی رویکردهای الهیاتی در حوزه منابع زیستی و طبیعی است. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته است. از یافته‌های پژوهش و در مقام مقایسه دیدگاه‌ها می‌توان به این نتیجه دست یافت که دیدگاه‌های غیرتوحیدی عموماً قائل به احترام به طبیعت و پرهیز از ضرر به آن‌اند که در این حوزه با دیدگاه توحیدی مشترک‌اند؛ با این تفاوت که در دیدگاه‌های توحیدی، انتساب طبیعت به خداوند مورد توجه بوده و وظایفی در این باره تعیین شده است؛ اما طبیعت در آموزه‌های اسلام در مقیاسی بالاتر از سایر مکاتب غیرتوحیدی و توحیدی مورد تأیید قرار گرفته و ضمن تأکید بر انتساب به خداوند متعال، در سه حوزه قرآن، احادیث و عقلائیات، به‌طور مبسوط به تبیین احکام، آثار و وظایف انسان‌ها در قبال آن پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: منابع طبیعی، رویکرد غیرالهیاتی، رویکرد الهیاتی، رویکرد اسلامی.

با گسترش روزافزون فناوری و علوم مختلف، استفاده از منابع طبیعی و محیط‌زیستی، به‌ویژه آب، افزایش یافته و افراط و تفریط‌هایی در اثر برخورد رویکردهای جوامع بشری در قالب ادیان یا تفکرات سیاسی، فرهنگی و... توسعه یافته است. این مهم سبب شده است تا این موضوع به‌صورت یک بحث راهبردی و سیاسی جلوه کند و کشورهای مختلف در راستای کسب و حفظ این منابع، تمام توان و سرمایه خود را مصروف دارند. ریشه اصلی این مشکل می‌تواند رویکرد و ایدئولوژی جوامع درباره این منابع باشد. این رویکرد، گاهی توسط ادیان توحیدی ارائه می‌شود، گاهی توسط افراد وابسته به این ادیان، که در قالب دیدگاه توحیدی یا غیر آن نمود می‌یابد؛ لکن مسئله مهم کثرت دیدگاه‌هایی است که در این زمینه وجود دارد که خود سبب شده است تا افراد مختلف جامعه جهانی با توجه به تعدد سلیقه، مجذوب رویکردهای غیرصحيح شوند که لازمه آن، نابودی منابع طبیعی و محیط‌زیستی و افراط و تفریط در جوامع است.

در زمینه پیشینه، پژوهش‌های گوناگونی با عناوین درون‌دینی انجام شده است؛ نظیر: «اخلاق زیستی؛ تعاملی میان فلسفه و الهیات» (محقق داماد، ۱۳۸۵)؛ «ارزش ذاتی و ارزش ابزاری در فلسفه محیط‌زیست» (فهیمی و مشهدی، ۱۳۸۸)؛ «الهیات محیط‌زیست» (محقق داماد، ۱۳۹۳)؛ «تأثیر رویکردهای دینی در مخاطرات و حوادث غیرمترقبه طبیعی و تحمل آسیب‌های بعد از حادثه» (سپهری، ۱۳۸۸)؛ «تحلیلی بر مبانی فلسفی حقوق بین‌الملل محیط‌زیست» (فرخنده‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۷)؛ «پاسداری از منابع طبیعی در راستای اصول اخلاق زیستی و حفظ سلامت انسان از دیدگاه قرآن» (دودمان کوشکی، ۱۳۸۸)؛ «مبانی معرفت‌شناسانه اسلامی در محیط‌زیست» (فغفور مغربی، ۱۳۹۰)؛ «محیط‌زیست از منظر قرآن» (فتایی، ۱۳۹۴)؛ و «مبانی اخلاقی محیط‌زیست از نگاه اقتصاد متعارف و قرآن» (فراهانی‌فرد و محمدی، ۱۳۸۸)؛ منتها با تفحص صورت‌گرفته، پژوهشی که دیدگاه‌های مختلف را در این حوزه به‌صورت تطبیقی مورد کاوش قرار داده باشد، صورت نپذیرفته است.

از ضرورت‌ها و اهمیت‌های بحث، آشنایی با رویکردهای مختلف الهی و غیرالهی در حوزه منابع طبیعی و شناخت دیدگاه صحیح در این زمینه است. از نوآوری‌های بحث، نگاه تطبیقی و بین‌الهیاتی میان ادیان در نگاه به حوزه طبیعت و محیط‌زیست است. سؤال اصلی پژوهش، چگونگی رویکردهای الهیاتی در حوزه منابع زیستی و طبیعی است، که به تبع آن، پرسش‌هایی مطرح می‌شود؛ همچون: رویکردهای غیرتوحیدی در زمینه منابع طبیعی و محیط‌زیستی چگونه است؟ رویکردهای توحیدی در زمینه منابع طبیعی و محیط‌زیست چگونه است؟ آیا امکان ارائه یک رویکرد جامع در تقابل رویکردهای توحیدی و غیرتوحیدی وجود دارد؟. از فرضیه‌های بحث مذکور می‌توان به اهمیت منابع طبیعی و زیستی در جهان، نقش ادیان در توجه به منابع طبیعی و رشد روزافزون علم و فناوری در حوزه نگاه به طبیعت، اشاره کرد. پژوهش حاضر به‌روش توصیفی - تحلیلی انجام پذیرفته است.

۱. رویکردهای غیرتوحیدی درباره منابع طبیعی و محیط زیست

این رویکرد شامل رویکرد الحادی، رویکرد انسان محور، رویکرد اِکوفمینیسم، رویکرد اکولوژی ژرف، رویکرد شهروند زیست محیطی لیبرال، رویکرد جامع نگر و رویکرد طبیعت محور می شود.

۱-۱. رویکرد الحادی

کامستوگ ال. گئری در مقاله خود نخست ثابت می کند که ادیان الحادی لزوماً بوم محور نیستند و ممکن است انسان محور متصلب باشند. وی سپس رابطه طبیعت و خدا را در ادیان خداپاوار به شش نوع تقسیم می کند که هر یک پیامدهای خاص خود را بر روی رابطه انسان با طبیعت دارند. این شش رابطه عبارتند از:

الف) خدا به عنوان خصم طبیعت: قاتلان به تئویت، که عالم مادی را خصم خداوند، یعنی شر ضروری می دانند؛
ب) خدا به عنوان مالک طبیعت: خداوند مالک جهان و در نتیجه بهبوددهنده دارایی های خود است (گئری، ۱۳۸۷)؛
ج) خداوند به عنوان ناجی طبیعت: براساس مابعدالطبیعه خداپاورانه پالس، طبیعت شرایط خاصی در پیشاهبوط داشته است. آن شرایط در ابتدا و پایان، فاقد مرگ، فساد و مصیبت است. بنابراین، طبیعت نمی تواند معیارهای اخلاقی در اختیار ما قرار دهد و باید با هدایت های الهی از طریق وحی به بازسازی طبیعت پرداخت. اگر خداوند را ناجی طبیعت بدانیم، طبیعت نیز به نجات ختم خواهد شد (همان)؛

د) خداوند به عنوان شوهر طبیعت: این دیدگاه خدا را عاشق زمین و موجودات و انسان را حاصل پیوند خدا و زمین می داند؛

هـ) خدا تجسم یافته در طبیعت: طبیعت صورت ظاهری و تجسم خداست. لوازم اخلاقی دیدگاه تجسم، در جبهه موافق با محیط زیست قرار دارد؛ زیرا زمین صورت مادی خداوند است و احترام به آن واجب است و خدا چیزی جز طبیعت نیست؛ خدا همان طبیعت است (همان).

در برخی از این دیدگاه ها، طبیعت چهره های نامطلوب و حتی در خصومت با خداوند قلمداد می شود. در پارهای دیگر، به نوعی احترام به طبیعت و مراقبت از آن به منزله احترام به خداست؛ چراکه طبیعت به نوعی با خداوند ارتباط است. هر چند در دیدگاه های توحیدی، نوع ارتباط خداوند با طبیعت از نوع همسری یا هم هویی نیست، اما با تعبیر گوناگون، طبیعت را به خداوند مرتبط می سازند؛ مثلاً طبیعت را ملک خداوند، نشانه های خداوند، تجلیگاه جمال خداوند، مراتب و شئونی از خداوند و... می دانند. این ارتباط، به هر شکل و نوعی که باشد، طبیعت را قابل احترام می سازد (پارساپور، ۱۳۹۱).

۱-۲. رویکرد انسان محور

رویکرد انسان محور مبتنی بر سه اصل است: الف) اصل ناظر بر ارزش گذاری در هستی براساس انسان؛ ب) بشر آزاد بر انجام عملی است که به آن مایل است؛ به شرط اینکه آسیبی به خود و دیگران نزند؛ ج) ارزش تنها برای اشیایی است که مورد استفاده انسان است و در تصمیم گیری درباره امور نیک محاسبه می شوند.

البته استناد به این سه اصل، ممکن است به تخریب محیط‌زیست بینجامد؛ اما می‌دانیم که هر چیز در محیط‌زیست و منابع طبیعی ارزش ذاتی دارد؛ هرچند انسان از آن استفاده نکند (بنسن، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵). در این رویکرد، طبیعت فاقد ارزش ذاتی و معنوی است و صرفاً ماهیتی ابزاری دارد. نتایج زیان‌بار این رویکرد برای محیط‌زیست، سلطه بر طبیعت برای کسب ثروت و قدرت و تبدیل شدن طبیعت به منزله کالاست (طاهرپور و همکاران، ۱۳۹۵). رویکرد انسان‌محور، هر عملی را با توجه به منافع انسانی جایز می‌شمارد و ناظر بر بقای انسان، رفع نیازهای او، کیفیت حیات انسان در مقابل گونه‌های جاندار و بی‌جان دیگر است. بنابراین، حفاظت از محیط‌زیست تنها برای منافع انسانی و به‌دنبال تأمین مؤلفه‌های کیفی زندگی انسان صورت می‌پذیرد. به عبارتی، هرآنچه در محیط‌زیست برای انسان دارای ارزش اقتصادی و بهره‌بردار باشد، باید از آن صیانت کرد. در نظریه انسان‌محوری، سخن از حقوق محیط‌زیست بشر تنها بر منافع و انتفاع نوع انسان متکی است و بذاته فاقد ارزش است و این انسان و نیازهای اوست که مقدم بر حفاظت از محیط‌زیست است (حیبی، ۱۳۸۲)؛ بنابراین می‌توان گفت که رویکرد یادشده، تنها ملاکی را که درباره محیط‌زیست ارجح می‌داند، انسان و منافع اوست و انسان است که ارزش دارد و اهداف او موضوع داوری اخلاقی است و محیط‌زیست فقط ابزاری است که در خدمت انسان است و حفظ محیط‌زیست انسانی نسبت به محیط‌زیست‌های دیگر از اولویت ذاتی برخوردار است (فهمی و مشهدی، ۱۳۸۸؛ حسینی و محمدی، ۱۳۹۶).

۱-۳. رویکرد اکوفمینیسم

جنبش اکوفمینیسم رویکردی است که توسعه آن از اواخر ۱۹۷۰م تا اوایل ۱۹۸۰م صورت پذیرفته است (مالوری، ۲۰۱۳، ص ۱۷۱-۱۸۹). این رویکرد مدعی است که میان زنان و محیط‌زیست پیوندهای خاصی وجود دارد. دلایل ایشان، بازگشت به کارکرد مشترک عناصر بازتولید در طبیعت و بارداری در زنان است. بدین ترتیب معتقدند که به زنان ظلم شده است و علت این ظلم، حاکمیت عقلانیت مذکر است؛ لذا همین دلیل سبب ارتباط ناصحیح بین انسان و طبیعت شده است و تنها راه پایان یافتن این ظلم را پایان ظلم به زنان می‌دانند (طاهرپور و همکاران، ۱۳۹۵). در این رویکرد، پیشینه در حاشیه قرار گرفتن زنان به دوران یونان باستان بازمی‌گردد. در یونان باستان از دید برخی همچون /ارسطو، زنان و بردگان جزء شهروندان محسوب نمی‌شدند؛ لذا باید در امور سکوت می‌کردند؛ اما این سکوت، برای مردان جایز نبود؛ مردان باید صحبت می‌کردند و دیگران گوش می‌دادند. زنان بین این سکوت خود و سکوت طبیعت و نگاه سلسله‌مراتبی‌ای که در آن، مردان در رأس و زنان و طبیعت در سطح پایین‌تر قرار دارند، رابطه برقرار می‌کنند. براین اساس، شهروند اکوفمینیستی تلاش می‌کند این نگاه سلسله‌مراتبی به زنان و طبیعت را به‌چالش بکشد و به بهبود جایگاه طبیعت و خودش بپردازد (پتوس، ۱۹۹۷، ص ۱۳۱-۱۵۵).

۱-۴. رویکرد اکولوژی ژرف

مفهوم رویکرد اکولوژی ژرف در سال ۱۹۷۳م توسط *آرنی تائس* به کار برده شد و در طول یک دهه گسترش یافت. اکولوژی ژرف در برابر اکولوژی سطحی به کار می‌رود. دغدغه اکولوژی ژرف، مسائل محیط‌زیستی در ابعاد وسیع و با توجه به ارزش ذاتی آنهاست؛ بنابراین کل موجودات را هدف قرار می‌دهد و به نوعی اتحاد بین انسان و کل موجودات معتقد است و ساختارهای عمیق اقتصادی جامعه را محور تحلیل خود قرار نمی‌دهد؛ اما اکولوژی سطحی، نگرانی بابت محیط‌زیست را در ردیف‌های بعد از تأمین منافع انسانی قرار داده است (پالمر، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶).

۱-۵. رویکرد شهروند زیست‌محیطی لیبرال

اثربخیزی این رویکرد از آموزه‌هایی که انسان نسبت به طبیعت محور اصلی آنهاست، بیشتر است. انسان متعهد و دارای رفتار مسئولانه در برابر محیط‌زیست، در این رویکرد مورد تأکید قرار گرفته است. این رویکرد، شهروند زیست‌محیطی را از زاویه حقوق و وظایف متقابل شهروندان در قبال محیط‌زیست می‌نگرد و بر حقوقی همچون برخورداری از محیط‌زیست سالم و مشارکت در سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری درباره آن تأکید دارد و براساس این حقوق، بر فرمان‌برداری شهروندان در برابر قوانین زیست‌محیطی عادلانه و ارتقا و ترویج عدالت زیست‌محیطی در سرتاسر جهان تأکید می‌کند (بل، ۲۰۰۵، ص ۱۷۹-۱۹۴). این امر، نه به دلیل ارزش ذاتی و ماهیت مقدس طبیعت، بلکه برای جلوگیری از آسیب زدن به انسان است.

۱-۶. رویکرد طبیعت‌محور

دیدگاه این رویکرد، متمرکز بر محیط‌زیست و طبیعت فی‌نفسه است؛ لذا به هیچ‌وجه انسان و منافع مادی او در این رویکرد مطرح نیست. به نظر می‌رسد که رویکرد طبیعت‌محور، فارغ از منافع یا مضرات، انسان را وادار به حفظ محیط‌زیست طبیعی می‌کند و سبب می‌شود تا انسان، هم حوزه محیط‌زیست طبیعی و هم محیط‌زیست انسانی را حفاظت کند (فهیمی و مشهدی، ۱۳۸۸). البته ناگفته نماند که طرفداران این رویکرد ممکن است تا جایی پیش روند که برای انسان و حقوق آن ارزشی قائل نشوند؛ لذا به نظر ایشان، اغلب قوانین و مقررات محیط‌زیستی انسان‌محورند و باید به طبیعت‌محور تغییر یابند (حسینی و محمدی، ۱۳۹۶).

۱-۷. رویکرد جامع‌نگر

نگاه کلی به چرایی قوانینی که اعضای حقیقی و حقوقی جامعه باید رعایت کنند، از عواملی است که بر حیات انسان و موجودات دیگر و به‌طور کل بر محیط‌زیست مؤثر است (فهیمی، ۱۳۸۷). رویکرد جامع‌نگر، در تعامل میان ارزش ذاتی و ارزش ابزاری محیط‌زیست، که در فلسفه محیط‌زیست بیان می‌شود، به وجود می‌آید و میان آن دو تعادلی برقرار می‌کند؛ لذا بیان می‌کنند که جایگاه انسان در تعامل این دو ارزش، مدیریت است، نه مالکیت؛ بنابراین نمی‌توان صرفاً منافع یکی را بر دیگری ترجیح داد (فهیمی و مشهدی، ۱۳۸۸). این رویکرد،

ضمن اعتراف به تفاوت و اختلاف بین حفاظت از محیط‌زیست و حقوق بشر، معتقد است که هم‌پوشانی‌هایی بین اهداف این دو مؤلفه وجود دارد.

به‌نظر این رویکرد، تعارض و تقابلی میان حقوق بشر و محیط‌زیست نیست؛ چون انسان خود جزئی از محیط‌زیست است و حق دارد از آن بهره‌مند شود؛ اما این حق تا جایی است که باعث خسارات جبران‌ناپذیر نشود و همچنین تعهد کند که حقوق گونه‌های زیستی و غیرزیستی را نیز رعایت نماید. از نظر این رویکرد، انسان تنها موجود روی زمین نیست؛ اما تنها وجود باشعوری است که می‌تواند از محیط‌زیست حفاظت کند. بنابراین، انسان باید مدیر شایسته‌ای برای حفاظت از منابع محیط‌زیست باشد تا هم از آن بهره‌برد و هم آن را حفظ کند. نظر این رویکرد، تأمین منافع انسان و رعایت حقوق بشر با محافظت از محیط‌زیست و رعایت حقوق محیط‌زیست و تأمین منافع محیط‌زیست از طریق حقوق بشر است (حسینی و محمدی، ۱۳۹۶).

در مقام جمع‌بندی و تحلیل می‌توان گفت:

۱. در رویکرد غیرتوحیدی و در نگاه الحادی، گاه با نگاه منفی‌نگرانهٔ ثنویت، از خداوند به‌عنوان خصم طبیعت یاد شده است و در مواردی با یک دید مثبت، از خدا به‌عنوان مالک طبیعت و شوهر طبیعت تعبیر شده است؛ حتی در برخی دیدگاه‌ها، فراتر از این پیش رفته و خداوند را تجسم‌یافته در طبیعت یا خدا را عین طبیعت دانسته‌اند.
۲. در نگاه انسان‌محور در رویکرد غیرتوحیدی، انسان محور ارزش‌گذاری است که به‌شرط عدم آسیب به دیگران، آزاد است و تنها اشیای مورد استفادهٔ انسان‌ها دارای ارزش است. بنابراین، طبیعت فاقد ارزش ذاتی و معنوی است و صرفاً ماهیتی ابزاری دارد.
۳. براساس رویکردِ کوفمینیسیم تلاش می‌شود تا نگاه سلسله‌مراتبی به زنان و طبیعت به‌چالش کشیده شود و زنان به بهبود جایگاه طبیعت و خودشان بپردازند.
۴. در اکولوژی ژرف، مسائل زیست‌محیطی در بعد کلان آن و با توجه به ارزش واقعی و ذاتی سیارهٔ ما و کل موجودات آن مورد توجه واقع می‌شود و بر وحدت میان انسان و کل موجودات تأکید می‌گردد.
۵. رویکرد شهروند زیست‌محیطی لیبرال بر تربیت انسان متعهد در قبال محیط‌زیست تأکید می‌کند و شهروند زیست‌محیطی را از زاویهٔ حقوق شهروندان در قبال محیط‌زیست می‌نگرد.
۶. در رویکرد طبیعت‌محور، محیط‌زیست به‌معنای اعم خود، ارزش ذاتی دارد و به‌هیچ‌وجه انسان و مسائل و منافع مادی وی مطرح نیست؛ بلکه طبیعت فی‌نفسه و به‌خودی‌خود ارزشمند است.
۷. رویکرد جامع‌نگر، علاوه بر پذیرش تفاوت و اختلاف بین حفاظت از محیط‌زیست و حقوق بشر، بیان می‌کند که این اختلاف و تقابل، جدی نیست؛ چراکه انسان خود جزئی از محیط‌زیست است و حق بهره‌مندی از منابع طبیعی را دارد؛ اما این حق تا آنجاست که باعث خسارات جبران‌ناپذیر نشود و حقوق دیگر گونه‌های زیستی و غیرزیستی حفظ شود.

به نظر می‌رسد که در دیدگاه الحادی، با تعدد آرای مختلف مثبت و منفی درباره طبیعت و خداوند مواجهیم که گاه رابطه این دو را از مقوله تضاد و گاه این‌همانی پنداشته است؛ درحالی که در نگاه انسان‌محور، طبیعت به‌منزله ابزار است که حق انتفاع از آن، برای انسان است و این برخلاف آن چیزی است که در نگاه اکوفمینیسم، اکولوژی ژرف، شهروند زیست محیط لیبرال و طبیعت‌محور مطرح شده است؛ زیرا این رویکردها در مقام تبیین جایگاهی برای طبیعت‌اند تا در عین حق انتفاع از آن، از افراط یا تفریط در حوزه بهره‌مندی از آنها پرهیز شود و درواقع می‌توان رویکرد جامع‌نگر را ناظر به همین امر دانست.

۲. رویکردهای توحیدی درباره منابع طبیعی و محیط‌زیست

این رویکرد شامل رویکرد خالق‌محور، رویکرد یهودیت، رویکرد مسیحیت، رویکرد زرتشتی، رویکرد حیات‌محور و رویکرد اسلامی است.

۲-۱. رویکرد خالق‌محور

رویکرد خالق‌محور به دنبال بازگشت انسان به ارتباط صالح‌آمیز با طبیعت با توجه به آموزه‌های دینی است. براین اساس انسان و محیط‌زیست مخلوق یک خدایند (هافمن، ۲۰۰۴، ص ۷). از این رویکرد می‌توان چنین برداشت کرد که گرچه انسان‌ها در برابر یکدیگر دارای مالکیت خصوصی هستند، اما در مقابل خالق، هیچ مالکیتی ندارند؛ و اینکه طبیعت مسخر انسان است، تنها امانتی است که انسان از طرف خداوند، امین در نگهداری و نایب در تصرف است؛ لذا انسان باید حقوق مربوط به محیط‌زیست، اعم از حق زمین، آب، هوا، خاک، دریا، صحرا، کوه و دشت، گیاهان و حیوانات و سایر موجودات را رعایت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۸-۳۹). بدین ترتیب، انسان باید همان‌گونه که به حقوق افراد دیگر بشر احترام می‌گذارد، ارزش ذاتی موجودات طبیعی دیگر را نیز محترم شمرد. بنابراین، دوری از خدا و فراموش کردن شأن انسان در زمین و انسان‌شناسی، عوامل اصلی نابودی محیط‌زیست هستند. بحران زیست‌محیطی نشان از یک بیماری است که انسان مدرن از آن عاصی شده و برای اکتساب زمین، از آسمان دور گشته و به‌جای آسمان به زمین افتاده است و زمین را نیز به‌دلیل نداشتن آسمان، از دست می‌دهد (نصر، ۱۳۸۸؛ حسینی و محمدی، ۱۳۹۶).

۲-۲. رویکرد یهودیت

یهودیت از جنبه دینی دارای رویکردی است که خداوند را خالق هستی می‌داند و خشنودی او از این هستی است؛ لذا خشنودی‌اش بابت این است که جهان را کامل خلق کرده و سازوکاری در طبیعت قرار داده است که هر نوعی نوع خودش را تولید می‌کند. از نظر ایشان، خداوند در کتاب مقدس در داستان آفرینش، درباره انسان می‌فرماید: «و خدا گفت: آدم را به‌صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا... حکومت کند» (ر.ک: عهد عتیق و عهد جدید، ۱۹۸۰؛ دارالسلطنه لندن، ۱۹۲۰؛ پورداوود و دیگران، ۱۳۶۴؛ کتاب مقدس (ترجمه قدیم)، ۱۳۸۴؛

کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، ۱۳۶۵؛ کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، ۱۹۰۱؛ کتاب مقدس فارسی، ۱۳۶۲؛ کتاب مقدس، ۱۳۷۹؛ کتاب مقدس، بی‌تا؛ گلن و هنری، ۱۳۷۹؛ گلن، ۱۸۵۶، آیه ۲۶-۲۹). از این جملات، نگاهی انسان‌محورانه و تملک‌گرایانه به طبیعت استنباط می‌شود. توجه به جمله‌های دیگر نشان می‌دهد که جهان طبیعت برای انسان خلق شده است؛ اما انسان باید در برابر آن مسئولیت داشته باشد. در این باره می‌توان به گفته‌های کتاب مقدس اشاره کرد: «خداوند آدم را در باغ عدن گذاشت تا در آن کار کند و از آن نگهداری کند» (همان: کتاب پیدایش، ۲: ۱۵). اقدام حضرت نوح علیه السلام به گردآوری موجودات و نجات جان آنها در طوفان، نمونه دیگری از احساس مسئولیت انسان در قبال جانداران محیط‌زیست است. در داستان آفرینش در این باره چنین آمده است: «و از تمام حیوانات، خزندگان و پرندگان یک جفت نر و ماده با خود به داخل کشتی ببر تا از خطر این طوفان در امان باشند؛ همچنین خوراک کافی برای خود و برای تمام موجودات در کشتی ذخیره کن» (همان: کتاب پیدایش، طوفان نوح، آیه ۲۱ و ۲۲).

بنابراین می‌توان استنباط کرد که از نظر تورات، محیط‌زیست و جهان برای انسان آفریده شده است تا از آن استفاده کند؛ اما این استفاده مطلق نیست؛ بلکه اجازه نابودی و تخریب داده نشده و مسئولیت حفظ آن به‌عهده انسان گذاشته شده است؛ اما چیزی که در رویکرد یهودیت مشهود و بارز است، فرمانروایی انسان بر طبیعت است و مسئولیت انسان در مقابل طبیعت، مستتر و پنهان‌تر است (طاهرپور و همکاران، ۱۳۹۵). طبیعت و محیط‌زیست در آیین یهود، نماد تجدید بیعت یا اتمام حجت خدا و مظهر مهر و قهر است. اگر فرمان‌های خداوند اجرا و مراعات شود، هوای تمیز، باران بسیار، آب پاک، گاوان گوشتین و چرمین، خاک بارور و... برای انسان خواهد بود؛ و اگر دستورهای خداوند اجرا نشود، زلزله، نابابوری، آفات نباتی، ریزش سقف، سیلاب، طوفان، قحطی و... به دنبال خواهد داشت (لاویان، ۱۳۸۰، ص ۱۴۴ و ۱۴۵؛ انصاری و لاجوردی، ۱۳۹۱).

۲-۳. رویکرد مسیحیت

الهیات زیست‌محیطی در مسیحیت بر این امور مبتنی است:

۱. خداوند منبع همه‌چیز است (عهد عتیق و عهد جدید، ۱۹۸۰؛ دارالسلطنه لندن، ۱۹۲۰؛ کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، ۱۳۶۵؛ کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، ۱۹۰۱؛ کتاب مقدس، بی‌تا؛ گلن و هنری، ۱۳۷۹؛ گلن، ۱۸۵۶؛ نامه اول پولس به مسیحیان قرنتس، بند ۵ و ۴؛ نامه پولس به مسیحیان افسس، بند ۱۰).
۲. همه مخلوقات خوب‌اند (همان: نامه اول یوحنا، بند ۱۹).
۳. انسان به‌طور انکارناپذیر به زمین وابسته است (همان: نامه یعقوب، بند ۷ و ۸).
۴. انسان سرپرست زمین است (همان: سرگذشت عیسی مسیح نوشته یوحنا، بند ۲۱).
۵. سقوط انسان علت سقوط زمین است (همان: سرگذشت عیسی مسیح نوشته لوقا، بند ۱۱ و ۱۲).
۶. همه آفرینش از نظر انسان مانند کلام خداوند است (همان: نامه پولس به مسیحیان افسس، بند ۱).

۷. علت رستگاری زمین، ظهور انسان به عنوان فرزندان خداست (همان: نامه‌ای به مسیحیان یهودی نژاد عبرانیان)، بند ۱۰ (۱۱ و ۱۲).

۸. رهایی انسان با طبیعت است، نه جدا و خارج از طبیعت (همان: سرگذشت عیسی مسیح نوشته مرقس، بند ۲۸ و ۲۹).

۹. زمین با بازگشت حضرت عیسی علیه السلام تباه نمی‌شود؛ بلکه آزاد و دگرگون می‌گردد (همان: نامه اول پولس به مسیحیان تسالونیک، بند ۵).

۱۰. زمین پس از بازگشت عیسی علیه السلام زمین جدیدی است که تعادل و توازن زیست‌محیطی را تجربه خواهد کرد (همان: نامه اول پولس به مسیحیان تسالونیک، بند ۵ و ۶).

رویکرد مسیحی ناظر به نگاه معنوی به طبیعت و تأثیر آن در سقوط انسان در بحران‌های زیست‌محیطی است (طاهرپور و همکاران، ۱۳۹۵).

۲-۴. رویکرد زرتشتی

در آیین زرتشت، رویکرد ستایش عناصر طبیعی و تقدیس آنها جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چنان‌که در اوستا آمده است: «این آب‌ها و زمین‌ها و گیاهان را می‌ستاییم...» (گلدنر، ۱۳۸۱، یسنه، هات ۶ بند ۱۵؛ رایشلت، ۱۳۸۳، یسنه، هات ۶ بند ۱۵؛ دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۲ و ۱؛ پورداوود، ۱۳۸۱؛ فرمین، ۲۰۱۲؛ مرادی غیاث‌آبادی، ۱۳۹۲، یسنه، هات ۶ بند ۱۵). این‌گونه تقدیس از منابع طبیعی، از جمله آب، به معنای آن است که آب و این منابع از اهمیت بسیار زیادی برخوردارند و یک شخص معتقد به آیین زرتشت، علاوه بر آنکه باید در حفظ آنها کوشا باشد، باید آنها را ستایش کند. آبادانی جهان، خواست/هور/مزد و نیز زرتشت است و برای انسان پاداش اخروی در پی دارد؛ زیرا این جهان، زشت و شر تلقی نمی‌شود؛ بلکه جهانی زابای بارور و خرمی‌بخش است که آفریده/هور/ به وساطت سپنته‌مینوست (همان، یسنه، هات ۴۷، بند ۳)؛ از این رو پارسایان آن را همواره آبادان می‌خواهند. در اوستا، آبادانی این جهان حتی هدف رسالت زرتشت دانسته شده است.

بر اساس گاهان، برانگیخته شدن زرتشت به دنبال ناله و فغان روان جهان (گوشورون) به درگاه/هور/مزد/ از ویرانی و تباهی بود (همان، یسنه، هات ۲۹، بند ۱). خداوند نیز زرتشت را برانگیخت تا جهان را از شر و تباهی نجات دهد و آن را آباد سازد. بدین ترتیب، رسالت زرتشت و نیز ستایش او از موجودات به معنای نگهداری و نجات آنان از نابودی و شاد ساختن آنها بود (عروج‌نیا، ۱۳۹۵). از این رو در اوستا آب، گیاهان و جانوران از آمدن زرتشت شادمان شدند (گلدنر، ۱۳۸۱؛ رایشلت، ۱۳۸۳؛ دوستخواه، ۱۳۷۰، ص ۲ و ۱؛ پورداوود، ۱۳۸۱؛ فرمین، ۲۰۱۲؛ مرادی غیاث‌آبادی، ۱۳۹۲؛ فروردین یشت، کرده ۲۴، بند ۹۳). در این آیین، هر زرتشتی موظف است تا مطابق با خواست زرتشت و/هور/مزد/ بر آبادی جهان، یعنی بر رامش و شادی آن، بیفزاید. هرگونه آبادسازی جهان نیز مانند کاشتن درخت یا مراقبت از حیوانات نیز خود نوعی

راستی ورزیدن و مبارزه با بدی تلقی می‌شود (همان: وندیداد، فرگرد سوم، بخش سوم، بند ۳۱). از سوی دیگر، آبادانی جهان به معنای حفظ آن در برابر هر نوع آلودگی نیز هست؛ زیرا بنا بر آموزه‌های گات‌ها، آفریده‌های مزدا همه پاک و منزهداند و باید از آنها در برابر نیروهای اهریمنی که برای نابودی جهان می‌کوشند و می‌خواهند تا دست‌ساختهٔ اهورا را آلوده کنند، مراقبت کرد (عروج‌نیا، ۱۳۹۵). در وندیداد (آیین ضد دیو)، هر مؤمنی باید هنگام پاک کردن آب، خاک، گیاه و حیوان، دعاهایی را بخواند و پاکیزه نگاه داشتن آب، خاک و آتش و حتی فلزات از هرگونه چرک و...، از وظایف هر زرتشتی است (گلدنر، ۱۳۸۱، یسنه، هات ۶ بند ۱۵؛ رایشلت، ۱۳۸۳، یسنه، هات ۶ بند ۱۵؛ دوست‌خواه، ۱۳۷۰، ص ۱ و ۲؛ پورداوود، ۱۳۸۱؛ فرمین، ۲۰۱۲؛ مرادی غیاث‌آبادی، ۱۳۹۲؛ وندیداد، فرگرد یازدهم، کرده ۹-۱۰).

۲-۵. رویکرد حیات‌محور

طبق این نظریه، نه فقط انسان، بلکه حیوانات، گیاهان و جمادات نیز شایستهٔ ملاحظات اخلاقی‌اند. بدون تردید، دیدگاه اسلام را در این نظریه می‌توان مطرح کرد؛ چراکه آموزه‌های اسلامی طبیعت را تسبیح‌گوی و دارای شعور و قهراً دارای حیات می‌داند. خداوند می‌فرماید: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَمْ تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴)؛ هیچ چیز نیست، مگر اینکه در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید؛ ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید. به راستی که او همواره بردبار آمرزنده است. برخی همچون امام خمینی^{علیه السلام} بر این عقیده‌اند که همهٔ عالم دارای شعور است و تسبیح موجودات تسبیح تکوینی نیست؛ بلکه تسبیح شعوری است (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۲۲۵). این شعور و آگاهی به حدی است که حتی موجودات طبیعت، به اعمال و رفتار ما هم درک و شعور دارند و آنها را ثبت و ضبط می‌کنند (قلی‌زاده برندق، ۱۳۸۸).

۲-۶. رویکرد اسلامی

رویکرد اسلامی ناظر به برداشت علما و متفکران اسلامی از آیات و روایات است؛ متفکرانی همچون آیت‌الله جوادی آملی، سیدحسین نصر و... البته این مهم مورد توجه متفکران خارجی، از جمله فضلون خلید، جوان اوبرین و ماویل عزودین نیز بوده است. ایشان علل بحران‌های زیست‌محیطی را بحران‌های ذهنی و معنوی انسان می‌دانند و علل دیگری همچون حاکم شدن فرهنگ صنعتی بر فرهنگ سنتی، حاکم شدن مبانی فلسفی مدرن، گسترش ارزش‌های مادی‌گرایانه، توجه نکردن به ارزش‌های روحانی و اهداف معنوی، سلطه بر طبیعت، جدایی علم از امر قدسی، بی‌ایمانی، منفعت‌طلبی، اسراف و اتراف را نیز از علل اصلی بحران‌های زیست‌محیطی یافته‌اند (ر.ک: خالد و اوبرایان، ۱۹۹۲، ص ۳۲؛ ایزی دین، ۱۹۹۷، ص ۳۳۲-۳۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۰؛ نصر، ۱۳۷۹، ص ۸). در تبیین رویکرد اسلامی به محیط‌زیست و منابع طبیعی، از جمله آب، می‌توان از آیات و روایات استفاده کرد.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت: ۱. در رویکردهای توحیدی و خالق‌محور، همان‌طور که انسان در محیط اجتماعی به ارزش ذاتی افراد همنوع خود احترام می‌گذارد، باید ارزش ذاتی سایر موجودات طبیعی را نیز محترم

بشمارد. ۲. در رویکرد یهودیت، گرچه در مواردی نگاهی انسان‌محورانه و تملک‌گرایانه به طبیعت استنباط می‌شود، منتها به‌طور کلی این مفهوم قابل برداشت است که به‌رغم خلقت جهان طبیعت برای انسان، انسان‌ها نیز در برابر طبیعت احساس مسئولیت دارد. ۳. در الهیات زیست‌محیطی مسیحیت، ارتباط تنگاتنگی میان انسان و طبیعت وجود دارد و نگاه الهی و معنوی به طبیعت و مؤثر دانستن سقوط معنوی انسان در بحران‌های زیست‌محیطی مورد توجه قرار گرفته است. ۴. در آیین زرتشت، رویکرد ستایش عناصر طبیعی و تقدیس آنها جایگاه ویژه‌ای دارد و بر اهمیت رسیدگی به اموری نظیر آب، آتش، خاک، گیاه، حیوان و حتی فلزات تأکید شده است. ۵. در رویکرد حیات‌محور، نه‌فقط انسان، بلکه حیوانات، گیاهان و جمادات نیز شایسته ملاحظاتی اخلاقی‌اند.

اما در تبیین رویکرد اسلامی به محیط‌زیست و منابع طبیعی، می‌توان از آیات و روایات متعدد و همچنین دلایل عقلی استفاده کرد:

۱-۲۶. رویکرد قرآن به حفظ آب، محیط‌زیست و منابع طبیعی

رویکرد قرآن کریم نسبت به حفظ آب، محیط‌زیست و منابع طبیعی رویکردی دو جانبه است. جنبهٔ وجوب و جنبهٔ حرمت؛ اما وجوب به معنای حفظ آب از آلودگی و از بین رفتن و حرمت به معنای حرمت نابودی آب و آلوده‌سازی آن.

الف) وجوب حفظ آب از جنبهٔ اهمیت حیاتی آن

«وَأَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء: ۳۰)؛ آیا کسانی که کفر ورزیدند، ندانستند که آسمان‌ها و زمین هر دو به‌هم پیوسته بودند و ما آن دو را از هم جدا ساختیم و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم؟ آیا [بازهم] ایمان نمی‌آورند؟

در مورد پیدایش موجودات زنده از آب، سه احتمال تفسیری وجود دارد:

الف) حیات همهٔ موجودات زنده وابسته به آب است؛ به‌ویژه آنکه بخش عمده‌ای از مواد تشکیل‌دهندهٔ بدن انسان و حیوانات از همین آب است؛

ب) همهٔ موجودات زنده از نطفه به‌وجود آمده‌اند؛

ج) حیات از آب آغاز شده است؛ یعنی موجودات تک‌سلولی اولیه نیز در آب اعماق اقیانوس‌ها به‌وجود آمده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۱۶۵).

قرآن کریم در آیهٔ ۵۴ سورهٔ «فرقان»، آغاز آفرینش انسان را از آب دانسته است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا». خداوند در قرآن آب را منشأ و مبدأ آفرینش کل موجودات می‌داند و می‌فرماید: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ» (نور: ۴۵). در آیهٔ ۳۰ سورهٔ «انبیاء» به‌صورت عام و کلی‌تر بیان می‌کند که هر چیز زنده‌ای را از آب قرار دادیم: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا». سیدقطب در این باره می‌گوید: آیهٔ «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» دربارهٔ حقیقتی

می‌گوید که دانشمندان اثبات آن را دستاوردی بزرگ برای علم می‌دانند و این دستاورد، همان سخن است که نخستین بستر و گهوارهٔ حیات، آب است. برخی دیگر «جَعَلْنَا» را به معنای «أَحْيَيْنَا» دانسته‌اند؛ به این معنا که خداوند هر موجود زنده‌ای را با آب حیات داده است؛ و نتیجه گرفته‌اند که آیه علاوه بر بیان مبدأ آفرینش، به تأثیر آب در ادامهٔ حیات موجودات نیز اشاره دارد. البته طبرسی نظر فوق را صحیح می‌داند و روایت عیاشی از امام صادق علیه السلام را با استناد به همین آیه می‌داند که فرمودند: «طعم آب، طعم حیات است». برخی گفته‌اند: با استناد به کشفیات علمی می‌توان گفت که مهم‌ترین عنصر تشکیل‌دهندهٔ یک سلول و همهٔ موجودات زنده، از حیوان گرفته تا نبات، آب است که در همهٔ فعل و انفعالات درون اجسام زنده، نقش اساسی دارد. بنابراین، آیه ناظر به همین حقیقت علمی است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۹). علامه طباطبائی می‌نویسد: «مسئلهٔ ارتباط حیات با آب، که امروزه در سایر بررسی‌های علمی جدید روشن شده، معجزهٔ ماندنی قرآن کریم است. بنابراین به‌طور کلی سه نظریه دربارهٔ آیه مطرح شده است: ۱. هر موجود زنده‌ای از آب آفریده شده؛ ۲. هر موجود زنده‌ای از نطفه آفریده شده؛ ۳. حفظ و ادامهٔ حیات هر موجود زنده‌ای وابسته به آب است (همان).

(ب) نقش آب در خلقت انسان

در قرآن کریم دربارهٔ خلقت انسان می‌خوانیم: «خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ» (طارق: ۶)؛ از آب جهنده‌ای خلق شده است. «يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ»؛ آن آب از میان پشت مردان و میان استخوان‌های سینهٔ زنان بیرون آید. گفته‌اند که چون مادهٔ منویّت در صلب و ترائب بیشتر است و صلب و ترائب به اوعیهٔ منی نزدیک‌ترند (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۷۵۷). «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ» (سجده: ۸)؛ سپس [تداوم] نسل او را از چکیدهٔ آبی پست مقرر فرمود. کلمهٔ «نسل»، در اصل به معنای انفصال است. گویند «نسل الوبر عن البعير؛ کرک از شتر منفصل شد. فرزند را از آن جهت نسل می‌گویند که از انسان منفصل می‌شود (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۲۷۸). «سالاله» از «سل» به معنای کشیدن است؛ مانند کشیدن شمشیر از غلاف و موی از خمیر و کشیدن پسر از پدر (همان). همچنین سالاله را چکیده و صاف شده گفته‌اند. این کلمه فقط دو بار در قرآن آمده است (مؤمنون: ۱۲؛ سجده: ۸). «مهین» به معنای حقیر و ضعیف، از «هون» به معنای خواری و حقارت است. این دو آیه و آیهٔ بعدی، در عین اینکه خلقت انسان را نشان می‌دهند، اشعار به لزوم هدایت انسان از جانب خداوند دارند و با آیهٔ «بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا» مربوط است (همان). همچنین مراد از «الانسان»، آدم و همسر اوست و «من ماء» ظاهراً بیان سالاله است؛ یعنی از صاف شده و از چکیده‌ای از بدن، که همان نطفه و آب حقیر باشد؛ که به‌ظاهر حقیر و بی‌قیمت، اما در واقع هر ذره‌ای از آن، دریایی از اسرار قدرت خداست. پس حقیر بودن، در نظر ماست (همان). همچنین آیاتی نظیر مرسلات: ۲۰؛ فرقان: ۵۴؛ نحل: ۴؛ غافر: ۶۷؛ قیامت: ۳۷؛ انسان: ۲؛ طارق: ۶، به‌واسطهٔ عموم و اطلاقشان به این مهم اشاره دارند.

ج) آیات مربوط به مسخر بودن منابع طبیعی و محیط زیست

قرآن در تبیین مصادیقی از منابع طبیعی و محیط زیست می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفَلَكَ تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ» (حج: ۶۵)؛ آیا ندیده‌ای که خدا آنچه در زمین است، به نفع شما رام کرد و کشتی‌ها در دریا به فرمان او روان اند و آسمان را نگاه می‌دارد تا [مبادا] بر زمین فروافتد، مگر به‌اذن خودش [باشد]؟ در حقیقت، خداوند به مردم سخت رتوف و مهربان است. از آیات دیگری همچون نحل: ۱۴ و ۱۲؛ عنکبوت: ۶۱؛ لقمان: ۲۰؛ جاثیه: ۱۲ و ۱۳ می‌توان همین مطلب را اصطیاد کرد.

د) آیات مرتبط به خلیفه الهی بودن بشر

قرآن در موضوع جانشینی انسان می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰)؛ و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین خلیفه‌ای می‌آفرینم، گفتند: آیا کسی را می‌آفرینی که در آنجا فساد کند و خون‌ها بریزد؛ حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌کنیم؟ گفت: آنچه من می‌دانم، شما نمی‌دانید. قرآن در مواردی به نعمت‌ها و ارزاق طبیعی عطاشده به انسان اشاره کرده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) یا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» (ملک: ۱۵)؛ اوست کسی که زمین را برای شما رام کرد؛ پس در فراخنای آن رهسپار شوید و از روزی [خدا] بخورید و رستخیز به‌سوی اوست. طبیعتاً این نعمت‌ها بار مسئولیت را بر دوش انسان سنگین‌تر می‌کنند؛ چراکه انسان درباره هر نعمت و نحوه استفاده از آن مورد سؤال قرار خواهد گرفت.

هـ) آیات مربوط به قناعت

در آیات متعددی از قرآن، بر داشتن قناعت و نداشتن چشم طمع به اموال دیگران توصیه شده است: «لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر: ۸۸)؛ و به آنچه ما دسته‌هایی از آنان [کافران] را بدان برخوردار ساخته‌ایم، چشم مدوز و بر ایشان اندوه مخور؛ و بال خویش برای مؤمنان فروگستر. همچنین این مطلب در آیاتی نظیر طه: ۱۳۱؛ هود: ۱۵ و ۱۶ و ... مورد اشاره قرار گرفته است.

و) آیات حرمت فساد در زمین

آیات بسیار زیادی از قرآن بر حرمت فساد و لزوم پرهیز از آن وارد شده است: «الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (بقره: ۲۷)؛ همانانی که پیمان خدا را پس از بستن آن می‌شکنند و آنچه خداوند به پیوستنش امر فرموده است، می‌گسلند و در زمین به فساد

می پردازند؛ آنان اند که زیانکاران اند. همچنین می فرماید: «وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَكُمُ إِنَّا اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره: ۲۲۰)؛ و خدا تباهکار را از درست کار بازمی شناسد و اگر خدا می خواست [در این باره] شما را به دشواری می انداخت. آری، خداوند توانا و حکیم است. در آیات دیگری همچون اعراف: ۱۴۲؛ ص: ۲۸؛ شعراء: ۱۵۲؛ روم: ۴۱ نیز به این مطلب اشاره شده است.

ز) آیاتی مربوط به نهی از تعدی به حق دیگران

در آیاتی از قرآن از ظلم به عنوان یک ردیلت اخلاقی یاد شده و به تبع آثار و عواقب آن، به شدت مورد نهی قرار گرفته است: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاةُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (هود: ۴۴)؛ و گفته شد: ای زمین! آب خود را فرو بر؛ و ای آسمان! [از باران] خودداری کن؛ و آب فروکاست و فرمان گزارده شد و [کشتی] بر جودی قرار گرفت و گفته شد: مرگ بر قوم ستمکار.

ح) آیات مربوط به عدم اسراف

در آیات بسیاری بر پرهیز از اسراف تکیه شده است: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثَرًا وَالزَّيْتُونَ وَالرِّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (انعام: ۱۴۱)؛ و اوست کسی که باغ‌هایی با داربست و بدون داربست و خرماين و کشتزار با میوه‌های گوناگون آن و زیتون و انار شبیه به یکدیگر و غیر شبیه پدید آورد. از میوه آن چون ثمر داد، بخورید و حق [بینوایان از] آن را روز بهره‌برداری از آن بدهید؛ و[الی] زیاده‌روی نکنید که او اسرافکاران را دوست ندارد.

ط) نهی از آلوده کردن آب

با توجه به نقش مهم و حیاتی آب، اسلام آن را مادر نعمت‌ها برشمرده و پیدایش و رشد گیاهان و درختان و حیات بشر را در پرتو آن دانسته است (انبیاء: ۳۰؛ بقره: ۱۶۴) که همه مردم در آن شریک‌اند (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

۲-۲. رویکرد احادیث به حفظ محیط‌زیست و منابع طبیعی

رویکرد احادیث به حفظ آب، محیط‌زیست و منابع طبیعی دارای دو جنبه است: جنبهٔ وجوب و جنبهٔ حرمت؛ اما وجوب به معنای حفظ آب از آلودگی و از بین رفتن، و حرمت به معنای حرمت نابودی آب و آلوده‌سازی آن است.

الف) وجوب میانه‌روی

رسول خدا ﷺ فرمودند: «خدای تعالی هرگاه ماندگاری و رشد امتی را بخواهد، اعتدال و پاک‌دامنی را روزی‌شان می‌کند». امیرمؤمنان علیؑ هم فرمودند: «کسی که میانه‌روی کند، هلاک نمی‌شود» (لیثی واسطی، بی‌تا، ج ۱،

ص ۴۰۸). امام صادق علیه السلام نیز فرمودند: «به‌درستی که میان‌روی سبب بی‌نیازی است» (نراقی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۶۱۸). امام صادق علیه السلام فرمودند: «میان‌روی چیزی است که خدای - عزوجل - آن را دوست دارد و اسراف را ناخوش می‌دارد...؛ حتی دور ریختن زیاده نوشیدنی‌ات را» (تقی‌زاده اکبری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱).

ب) وجوب آبادسازی زمین

امیرمؤمنان علی علیه السلام به مالک ائشر فرمودند: «باید توجه تو به آباد کردن زمین، بیش از توجه به گرفتن خراج باشد؛ زیرا آن (خراج) جز در نتیجه آبادانی فراهم نمی‌آید» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

ج) توصیه به زراعت و کشاورزی

امام صادق علیه السلام فرمودند: «زراعت کنید و درخت بکارید؛ به خدا قسم، آدمیان کاری برتر و پاک‌تر از این نکرده‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۳، ص ۶۸).

د) وجوب حفظ آب از جهت اهمیتش برای زمین

امام صادق علیه السلام فرمودند: «برای زمین پایداری نیست، مگر با آب» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۲۹۵). آن حضرت همچنین فرمودند: «خون در بدن به منزله آب در زمین است؛ به همین دلیل قوام زمین در آب است» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵۵). همچنین فرمودند: «پایداری دنیا با سه چیز است: آتش، نمک و آب» (نمازی شاهرودی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۷۷). امیرمؤمنان علیه السلام نیز در پاسخ به سؤال *رأس العجالت* که پرسید: «ما اصل الاشیاء» (ریشه اشیا چیست؟) فرمودند: «هو الماء»؛ ریشه همه چیزها آب است؛ چون خداوند فرموده است: «وجعلنا من الماء کل شیء حی» (قبانچی، بی‌تا، ج ۷، ص ۵۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۲۲۵؛ کوفی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۱). رسول اکرم صلی الله علیه و آله در تفسیر آیه مبارکه «وجعلنا من الماء کل شیء حی» فرمودند: «همه چیز از آب آفریده شده است» (نمازی شاهرودی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۸۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۲۰۸).

ه) نهی از اسراف آب

امام صادق علیه السلام فرمودند: «برای خداوند متعال فرشته‌ای است که اسراف وضو را می‌نویسد؛ همان‌گونه که نقصان و کم‌گذاشتن آن را می‌نویسد» (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۹). آن حضرت همچنین فرمودند: «به‌درستی که اسراف، سبب فقر است» (نراقی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۶۱۸).

و) نهی از آلوده‌سازی آب

امام صادق علیه السلام فرمودند: «آب موردنیاز مردم را آلوده نکن» (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۶۵).

دین مبین اسلام در راستای هدایت انسان‌ها و ایجاد بینش و درک عمیق برای آنها، علاوه بر حوزه نقل، از حوزه عقلانیت انسان نیز یاد کرده و عقل وی را در جهت شناخت بهتر و وسیع‌تر، به‌ویژه در حوزه طبیعت جهان، به‌چالش فراخوانده است.

الف) تأثیر سیر در آفاق در معرفت انسان

سیر، گردش، مطالعه و دقت در طبیعت، آثار و فواید مختلفی برای انسان دارد. یکی از آثار ملاحظه طبیعت و دقت در جزئیات و بدایع آن، ایجاد بینش، معرفت و رویکردی شناختی برای انسان در حوزه نظم نظام عالم و پی بردن به قدرت آفریننده آن است. خداوند در آیات متعددی به نقش طبیعت در ایجاد معرفت و بینش برای انسان اشاره کرده است: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (عنکبوت: ۲۰)؛ بگو: در زمین بگردید؛ پس با تأمل بنگرید که چگونه مخلوقات را آفرید؛ سپس خدا جهان آخرت را ایجاد می‌کند؛ زیرا خدا بر هر کاری تواناست.

ب) تأثیر تفکر در طبیعت در امر عبرت‌آموزی

پدیده‌های هستی و جهان خلقت و طبیعت، عجایب و ظرایف بسیار زیاد و متنوعی دارند که تفکر، تعقل و تأمل انسان در آنها موجب پندگیری و عبرت‌آموزی برای وی خواهد شد. خداوند در آیات متعددی از قرآن این امر را مورد توجه و تبیین قرار داده است: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (حدید: ۱۷)؛ بدانید که خدا زمین را پس از مردگی‌اش زنده می‌کند. همانا ما نشانه‌های [ی ربوبیت و قدرت خود] را برای شما بیان کردیم تا بیندیشید.

ج) لزوم شکر منعم

فطرت و ذات طبیعی هر انسان اقتضای آن را دارد تا در قبال لطف یا نعمتی که از سوی دیگران به وی تعلق می‌گیرد، سپاسگزاری کند و نعمت وی را ارج نهد؛ و این وظیفه‌ای است که عقل سلیم انسان به بداهت بر آن حکم می‌کند.

این وظیفه عقلانی در مقیاس انسان‌ها در قبال یکدیگر مطرح است و در قبال روابط بین انسان و خداوند، به‌طریق اولی قابل طرح است. خداوند در قرآن به این امر اشاره می‌کند: «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ» (اعراف: ۱۰)؛ و شما را در زمین جای دادیم و در آن برای شما وسایل و ابزار زندگی قرار دادیم؛ ولی بسیار اندک و کم سپاس می‌گزارید. قرآن، از یک‌سو به اهمیت منابع زیست‌محیطی و طبیعی و نقش آنها در زندگی انسان اشاره کرده و از سوی دیگر بر لزوم حفظ و صیانت از آنها و از جنبه‌ای دیگر بر تلازم آن با برخی

اصول اخلاقی تأکید نموده است. چنان که در حوزهٔ احادیث به اهمیت این منابع و رابطهٔ آن با احکام شرعی اشاره شده است. همچنین در حوزهٔ دلایل عقلی نیز در ایجاد آموزه‌هایی نظیر سیر معرفتی انسان در آفاق، تأثیر تفکر عبرت‌آموز در طبیعت، و لزوم شکر منعم، اثرگذار بوده است.

۳. مقایسه

در مقام مقایسه، دیدگاه‌های غیرتوحیدی با طرح برخی مفاهیم و قطع نظر از اختلافات جزئی، به‌طور عموم قائل به احترام به طبیعت و پرهیز از ضرر به آن هستند؛ مفاهیمی همچون نگاه منفی‌نگرانهٔ ثنویت به خداوند به‌عنوان خصم طبیعت؛ و در مواردی دید مثبت به خدا به‌عنوان مالک طبیعت یا شوهر طبیعت؛ و در برخی موارد عینیت و تجسم یافتن خداوند در طبیعت؛ انسان به‌عنوان محور ارزش‌گذاری به‌شروط عدم آسیب رساندن به غیر و ارزشمندی اشیای مورد استفادهٔ انسان و فقدان ارزش ذاتی و معنوی طبیعت و داشتن ماهیت ابزاری (انسان‌محور)؛ به‌چالش کشیدن نگاه سلسله‌مراتبی به زنان و طبیعت و بهبود جایگاه طبیعت و زنان (اکوفمینیسم)؛ تأکید بر وحدت بین انسان و کلیهٔ موجودات هستی (اکولوژی زیست‌محیطی)؛ متعهد بودن انسان در برابر طبیعت و داشتن نگاهی از منظر حقوق شهروندی بدان (شهروند زیست‌محیطی لیبرال)؛ برخورداری طبیعت از ارزش ذاتی و فی‌نفسه (طبیعت‌محور)؛ تأکید بر این مطلب که انسان جزئی از اکوسیستم است و ضمن تعهد به حفظ حقوق دیگر گونه‌ها، حق بهره‌مندی از منابع طبیعی را دارد (جامع‌نگر). در این حوزه با تعدد آرای مختلف سلبی و ایجابی دربارهٔ طبیعت و خدا مواجهیم که گاهی رابطهٔ این دو را از مقولهٔ تضاد یا این‌همانی پنداشته‌اند؛ حال آنکه در نگاه انسان‌محور، طبیعت به‌منزلهٔ ابزار و برخلاف تعالیم اکوفمینیسم، اکولوژی ژرف، شهروند زیست‌محیط لیبرال و طبیعت‌محور است؛ زیرا رویکردهای امور اخیر، درصدد تبیین جایگاه طبیعت و حق انتفاع به‌شروط عدم افراط یا تفریط‌اند که مشابه رویکرد جامع‌نگر است؛ اما این آموزه در دیدگاه‌های توحیدی در قالب گزاره‌هایی همچون احساس مسئولیت انسان در برابر طبیعت به‌رغم خلقت طبیعت برای او (یهودیت)، ارتباط تنگاتنگ انسان و طبیعت (مسیحیت)، ستایش عناصر طبیعی و تقدیس آنها (زرتشت)، سزاواری ملاحظهٔ اخلاقی حیوانات، گیاهان و جمادات در کنار انسان (حیات‌محور)، مشهود و مورد تأکید بوده است و با دیدگاه غیرتوحیدی، از جهاتی دارای اشتراک است؛ با این تفاوت که در اغلب دیدگاه‌های توحیدی، انتساب طبیعت به خداوند به‌عنوان مخلوق و نعمت تأثیرگذار الهی مورد توجه قرار گرفته یا بر آن تأکید شده و درعین‌حال وظایف و دستورالعمل‌هایی در قبال آن تعیین گردیده است؛ اما این مهم در آموزه‌های اسلام به‌صورت گسترده و وسیع‌تر، با مقیاسی بالاتر از سایر مکاتب غیرالهی و الهی مورد تأیید قرار گرفته است و ضمن تأکید بر انتساب اشیا و امور طبیعی و زیستی به خدای تعالی، در سه حوزهٔ قرآن، احادیث و تکیه بر محور عقلانیت (در قالب تأثیر سیر در آفاق، تفکر در طبیعت و عبرت‌آموزی، لزوم شکر منعم در معرفت انسان)، به تبیین

احکام، آثار، فواید و وظایف انسان‌ها در قبال آنها پرداخته است و گویی ارتباط و انتساب به خالق و منبع هستی در این آموزه، به صورت واضح و متقن مورد تبیین قرار گرفته است؛ درحالی‌که این نوع رابطه (طبیعت و خدا)، در سایر آموزه‌ها (غیرالهیاتی یا الهیاتی غیراسلامی) کم‌رنگ و در مواردی حتی مبهم و منقطع از استناد به منبع مورد وثوق عقلی یا نقلی است. با این حال، با توجه به الهی بودن برخی ادیان و هم‌گرایی سایر ادیان غیرالهی با آنها در برخی حوزه‌ها، و تطبیق آن با فطرت سلیم انسانی، قانون‌های نشئت‌گرفته از ادیان، در جهت حیات سالم انسان در محیطی پاک و عاری از آلودگی زیستی مطرح شده‌اند. لذا مطابقت فعالیت‌های بشری با اصول دینی و طبیعتاً نظام طبیعی، می‌تواند به‌عنوان عاملی اساسی در مسیر زیست سالم و عاری از فساد در طبیعت و دارای نقشی بازدارنده در مهار شتاب در علم‌زدگی و مادی‌گرایی به‌شمار آید.

تأکید بر وحدت میان انسان و کل موجودات	اکولوژی زیست‌محیطی	رویکرد غیر توحیدی
تعهد انسان در برابر طبیعت و نگاه به آن از منظر حقوق شهروندی	رویکرد شهروند زیست‌محیطی لیبرال	
ارزش ذاتی و ارزشمندی فی‌نفسه طبیعت	طبیعت‌محور	
انسان جزئی از اکوسیستم است و (ضمن تعهد به حفظ حقوق دیگر گونه‌های زیستی و غیرزیستی) حق بهره‌مندی از منابع طبیعی را تا آنجا دارد که موجب خسارات جبران‌ناپذیر نشود	جامع‌نگر	رویکرد توحیدی
احساس مسئولیت انسان در برابر طبیعت، به‌رغم خلقت طبیعت برای انسان	رویکرد یهودیت	
ارتباط تنگاتنگی میان انسان و طبیعت	رویکرد مسیحیت	
رویکرد ستایش عناصر طبیعی و تقدیس آنها	رویکرد آیین زرتشت	
شایسته ملاحظه اخلاقی داشتن حیوانات، گیاهان و جمادات در کنار انسان	رویکرد حیات‌محور	
آیات	دیدگاه اسلامی	
روایات		
دلیل عقل: تأثیر سیر در آفاق در معرفت انسان، تأثیر تفکر در طبیعت و عبرت‌آموزی، لزوم شکر منعم		

نتیجه‌گیری

منابع طبیعی و محیط‌زیستی از اهمیت بسیار زیادی در نظر متفکران و بنیان‌گذاران ادیان مختلف و دیدگاه‌های متفاوت برخوردار است. خلاصه این رویکردها را می‌توان به رویکرد توحیدی و غیرتوحیدی تقسیم

کرد. رویکردهای غیرتوحیدی همچون رویکرد الحادی، رویکرد انسان‌محور، رویکرد اکوفمینیسم، رویکرد اکولوژی ژرف، رویکرد شهروند زیست‌محیطی لیبرال، رویکرد طبیعت‌محور و رویکرد جامع‌نگر، گاه به ارائه نظریه در جنبه‌های محدودی از جهات متفاوت منابع طبیعی و محیط‌زیستی و مدیریت آنها پرداخته‌اند. در رویکردهای توحیدی همچون رویکرد خالق‌محور، رویکرد بهبودیت، رویکرد مسیحیت، رویکرد زرتشتی، رویکرد حیات‌محور و رویکرد اسلامی، رویکردهای مختلف دینی در این باره ارائه کرده‌اند. در مقام مقایسه، دیدگاه‌های غیرتوحیدی عموماً قائل به احترام به طبیعت و پرهیز از ضرر به آن هستند که با دیدگاه توحیدی مشترک است؛ با این تفاوت که در اغلب دیدگاه‌های توحیدی، انتساب طبیعت به خداوند مورد توجه قرار گرفته و وظایفی تعیین شده است. طبیعت در آموزه‌های اسلامی در مقیاسی بالاتر از سایر مکاتب غیرتوحیدی و توحیدی، مورد تأیید قرار گرفته و ضمن تأکید بر انتساب آنها به خداوند متعال، در سه حوزه قرآن، احادیث و عقلانیت، به تبیین احکام، آثار و وظایف متعدد انسان‌ها در قبال آنها پرداخته است.

منابع

قرآن کریم، ۱۳۸۳، ترجمه حسین انصاریان، قم، اسوه.

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.

کتاب مقدس (ترجمه قدیم)، ۱۳۸۴، تهران، اسما.

کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، ۱۳۶۵، تهران، نبأ.

کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، ۱۹۰۱م، لندن، بیبل سوسائیتی.

کتاب مقدس فارسی، ۱۳۶۲، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران.

کتاب مقدس، ۱۳۷۹، تهران، اساطیر.

کتاب مقدس، بی تا، عهد عتیق و عهد جدید، بی جا.

عهد عتیق و عهد جدید، ۱۹۸۰م، کتاب مقدس، تهران، انجمن پخش کتب مقدسه.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

اشکوری، محمدبن علی، ۱۳۷۳، تفسیر تشریف الهیجی، تهران، دفتر نشر داد.

انصاری، معصومه و فاطمه لاجوردی، ۱۳۹۱، «دین یهود و مسائل زیست محیطی»، پژوهشنامه ادیان، سال ششم، ش ۱۱، ص ۲۹-۴۶.

بنسن، جان، ۱۳۸۳، اخلاق زیست محیطی، ترجمه محمدمهدی رستمی شاهرودی، تهران، سازمان حفاظت محیط زیست.

پارساپور، زهرا، ۱۳۹۱، «بررسی مطالعات جهانی اخلاق زیست محیطی و لزوم آموزش مبانی مشترک آن»، پژوهشنامه علم و دین،

سال سوم، ش ۲، ص ۲۵-۴۳. پالم، جوی ای، ۱۳۹۰، آموزش محیط زیست در قرن بیست و یکم، ترجمه محمدعلی خورشیددوست،

تهران، سمت.

پورداوود، ابراهیم و دیگران، ۱۳۶۴، تورات با ترجمه فارسی کتاب مقدس عهد عتیق تورات، تهران، انجمن فرهنگی اوتصرهتورا، گنج دانش.

_____، ۱۳۸۱، یادداشت های گات ها، تهران، اساطیر.

تقی زاده اکبری، علی، بی تا، فقه انضباطی، بی جا، بی نا.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، اسلام و محیط زیست، قم، اسراء.

حبیبی، محمدحسن، ۱۳۸۲، «حق برخورداری از محیط زیست سالم به عنوان حق بشریت»، فصلنامه سیاست، ش ۶ ص ۱۳۱-۱۷۰.

حرامعلی، محمدبن حسن، ۱۴۱۲ق، هدایة الامة إلى احکام الائمة، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.

حسینی، سیدمحمد و مهرداد محمدی، ۱۳۹۶، «واکاوی حق بشر بر محیط زیست»، مطالعات حقوق بشر اسلامی، سال ششم،

ش ۱۲، ص ۱۲۷-۱۵۱.

دارالسلطنه لندن، ۱۹۲۰م، کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید ترجمه زبان اصلی عبرانی کلدانی و یونانی، لندن، دارالسلطنه لندن،

به نققه برتس و فورن بیبل سوسائیتی، برادران آنوین.

دودمان کوشکی، علی، ۱۳۸۸، «پاسداری از منابع طبیعی در راستای اصول اخلاق زیستی و حفظ سلامت انسان از دیدگاه قرآن»،

اخلاق پژوهشی، ش ۸ ص ۴۵-۷۶.

دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۰، اوستا (کهن ترین سرودها و متن های ایرانی)، تهران، مروارید.

رایشلت، هانس، ۱۳۸۳، رهیافتی به گاهان زرتشت و متن های نو اوستایی، گزارش جلیل دوستخواه، تهران، ققنوس.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۷، تفسیر قرآن مهر، قم، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.

سپهری، یدالله، ۱۳۸۸، «تأثیر رویکردهای دینی در مخاطرات و حوادث غیرمترقبه طبیعی و تحمل آسیب های بعد از حادثه»، در:

همایش ملی علوم و مهندسی آبخیزداری ایران (مدیریت پایدار بلایای طبیعی).

ظاهرپور، محمدرشید و همکاران، ۱۳۹۵، «مبانی، اصول و روش های تربیت شهروند زیست محیطی از دیدگاه اسلام»، پژوهش در

مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیست و چهارم (دوره جدید)، ش ۳، ص ۵۴-۸۸.

عروج نیا، پروانه و لیلا هوشنگی، ۱۳۹۵، «متون دینی زرتشتی و محیط زیست: نقش انسان در آبادانی زمین و طبیعت»، پژوهشنامه

ادیان، سال دهم، ش ۲۰، ص ۱۱۱-۱۳۱.

فتایی، ابراهیم، ۱۳۹۴، «محیط زیست از منظر قرآن»، در: اولین کنفرانس ملی علوم و مدیریت محیط زیست.

- فراهانی فرد، سعید و یوسف محمدی، ۱۳۸۸، «مبانی اخلاقی محیط‌زیست از نگاه اقتصاد متعارف و قرآن»، *قبسات*، ش ۵۳، ص ۱۷۹-۲۰۹.
- فرخنده‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۷، «تحلیلی بر مبانی فلسفی حقوق بین‌الملل محیط‌زیست»، *ساخت*، ش ۷۹، ص ۲۳۵-۲۴۹.
- فرمین، نیما، ۲۰۱۲م، *کاتناها سرودهای مینوی زرتشت*، ترجمه فرامرز دادرس، تهران، فرهنگ ایران.
- فقفور مغربی، حمید، ۱۳۹۰، «مبانی معرفت‌شناسانه اسلامی در محیط‌زیست»، *اخلاق زیستی*، ش ۲، ص ۱۵۹-۱۹۲.
- فهیمی، عزیزالله، ۱۳۸۷، «فلسفه حقوق محیط‌زیست و آثار آن»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۳، ص ۱۰۷-۱۱۷.
- و علی مشهدی، ۱۳۸۸، «ارزش ذاتی و ارزش ابزاری در فلسفه محیط‌زیست از رویکرد فلسفی تا راهبردهای حقوقی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال یازدهم، ش ۱، ص ۱۹۵-۲۱۶.
- قیانچی، سیدحسین، بی‌تا، *مسندالامام علی*، بی‌جا، بی‌نا.
- قرشی بنایی، علی‌اکبر، ۱۳۷۵، *تفسیر احسن‌الحديث*، تهران، بنیاد بعثت.
- قلی‌زاده برندق، احدالله، ۱۳۸۸، «اخلاق محیط‌زیست»، *کوثر معارف*، سال پنجم، ش ۱۲، ص ۶۳-۸۳.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۳۰ق، *الکافی*، بیروت، دارالحدیث.
- کوفی، محمدبن سلیمان، بی‌تا، *مناقب أميرالمؤمنین*، بی‌جا، بی‌نا.
- گلدنر، کارل فردریش، ۱۳۸۱، *اوستا*، پیشگفتار ژاله آموزگار، تهران، اساطیر.
- گلن، ویلیام، ۱۸۵۶م، *کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید*، لندن، دارالسلطنه لندن، دارالطباعة ولیم واطس به نفقه برتس و فورن بیبل سوساییتی.
- و مرتن هنری، ۱۳۷۹، *کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید*، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران، اساطیر.
- گری، کامستوک ال، ۱۳۸۷، «خداباوری و اخلاق زیست‌محیطی»، ترجمه انشاءالله رحمتی، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال سوم، ش ۱، ص ۶۰-۶۵.
- لاویان، الناز، ۱۳۸۰، «عشق سبز، موسی و محیط‌زیست»، در: *همایش بین‌المللی محیط‌زیست، دین و فرهنگ*.
- لیثی واسطی، علی‌بن محمد، بی‌تا، *عیون الحکم و المواعظ*، بی‌جا، بی‌نا.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محدث نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، بیروت، مؤسسه آل‌البیت.
- محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۸۵، «اخلاق زیستی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۶، ص ۱۵۴-۱۵۶.
- ، ۱۳۹۳، «الهیات محیط‌زیست»، *فرهنگستان علوم*، ش ۱۷، ص ۷-۳۰.
- مرادی غیاث‌آبادی، رضا، ۱۳۹۲، *کاتنای زرتشت*، تهران، پژوهش‌های ایرانی.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، *دایرةالمعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب.
- موسوی خمینی، روح‌الله، بی‌تا، *آداب الصلوة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نراقی، ملااحمد، ۱۴۰۸ق، *عوائدالایام*، قم، مکتبه بصیرتی.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۷۹، *انسان و طبیعت*، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- ، ۱۳۸۸، «دین و بحران زیست‌محیطی»، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، *نقد و نظر*، ش ۱۷، ص ۸۸-۱۰۷.
- نمازی شاهرودی، علی، بی‌تا، *مستدرک سفینه البحار*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- Bell, D R., 2005, "Liberal environmental citizenship", *Environmental Politics*, N. 14 (2.), p. 23-38.
- Hoffman, Andrew John & Sandelands, Lloyd, 2004, "Getting Right with Nature: Anthropocentrism, Ecocentrism and Theocentrism", *Organization and Environment*, V. 18, N. 2, p. 141-162.
- Izzi Dien, M., 1997, "Islam and the Environment: theory and practice", *Journal of Beliefs & Values*, N. 18 (1), p. 47-58.
- Khalid, F. & O'Brien, J., 1992, *Islam and Ecology*, London, Cassell PLC Publishers.
- Mallory, Ch., 2013, "Locating ecofeminism in encounters with food and place", *Agric Environ Ethics*, N. 26, p. 171-189.
- Pettus, K., 1997, "Ecofeminist citizenship", *Hypati*, N. 12 (4), p. 132-155.

A Comparison of Theological and Non-Theological Approaches in the Field of Biological and Natural Resources

✉ **Seyyed Mujtaba Jalali**/ Assistant Professor at the Department of Islamic Knowledge,
Shahrekord University s.m.jalali@sku.ac.ir
Ali Taheri Dehnavi/ MA in Fiqh and the Fundamentals of Islamic Law, Shiraz University
Received: 2022/04/10 - **Accepted:** 2023/08/03

Abstract

Environmental issues and natural resources are very important in human societies; therefore, recognizing different approaches to them plays a great role in the health, hygiene, growth, life and survival of humans and animals. This research aims to comparatively study the theological and non-theological approaches in the field of biological and natural resources. The research question is: What are the theological approaches in the field of biological and natural resources? The method used in this research was descriptive-analytical. The research results obtained through the comparison of the views show that non-monotheistic views generally respect nature and avoid harming it and are similar to the monotheistic view in this regard. However, monotheistic views argue for the attribution of nature to God and determine duties in this regard, whereas nature is confirmed in the teachings of Islam on a higher level than other monotheistic and non-theistic schools. Islam emphasizes the attribution of nature to God Almighty and extensively explains the rulings, works and duties of humans in towards nature in the three domains of the Qur'an, hadiths and rationality.

Keywords: natural resources, non-theological approach, theological approach, Islamic approach.

Analyzing Ashoi Foundations in the Ancient Avesta Authored by Abbas Sasanfar

Nayyereh Sadegi / PhD Student of the Philosophy of Education, Payam Noor University, Arak

✦ **Muhammed Hashem Rezaei** / Associate Professor at the Educational Psychology Department,
Payam Noor University m-hrezaee@yahoo.com

Faezeh Nateqi / Assistant Professor of Curriculum, Islamic Azad University, Arak Branch

Received: 2022/03/01 - **Accepted:** 2022/06/20

Abstract

Reviewing the foundations of religions can show some new dimensions of the development of man's thoughts as well as the influence and contributions of religions. The present research, which is fundamental in terms of purpose, has been carried out through library and descriptive-analytical methods and qualitative approach. The evaluations are done using wisdom, and the last edition of Behdini's belief foundations according to Khurshidians was examined in the translation of Avesta written by Sasanfar. The following conclusions were drawn: Not all the mentioned principles are doctrinal foundations. Sasanfar's report on ancient Avesta does not fully correspond with the view of the well-known Ashoi authors, and loyalty to the principles of translation is not confirmed by excessive reliance on knowledge, a flaw that reflects new ambiguities in Behdini. Sometimes Sasanfar's understanding seems to be in contrast with Zarathustra's Gathas (Avestan hymns). The most important incompatibility is in believing in Ahura Mazdā and ignoring Ahriman. Zarathustra's prophecy is not neither approved nor rejected. The lack of some of Ashoi's foundations in the Gathas weakens the impact of Ashvitrah's thoughts on the current Behdini.

Keywords: Ashoi, Ashoi foundations, ancient Avesta, wisdom.

Buddhists Perspective on Islam Based on the Texts of Kalachakra Tantra

Mehran Rahbari/ PhD in Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Science and Research Branch

mrahbari121@gmail.com

Received: 2022/03/25 - **Accepted:** 2022/06/25

Abstract

With many followers in the world, Islam and Buddhism are two major schools which have a lot in common despite having many differences. The first conflicts between them occurred in the first years of the emergence of Islam in the eastern borders of Iran and northern India and reached their peak a few centuries later with the invasion of the Ghaznavid Turks. Many studies so far have been conducted regarding Muslims' viewpoint about Buddhists but what needs more investigation is the view of Buddhists concerning Islam as a new religion. In the beginning of the 11th century AD, the Buddhists, for the first time, dealt with and analyzed Islam and the beliefs and customs of Muslims in a collection of texts called "Kalachakra Tantra" which belongs to the school of Vajrayana. Despite admiring Islam in some aspects, the authors of these texts present an unfair image of Islam and argue in an old myth that the religion of the Muslim invaders is a satanic system that will eventually be destroyed by the Buddhist kingdom. This research, which was carried out using the library method, is aimed at introducing the Kalachakra Tantra texts and investigating the views of the Buddhists of that time about Muslims. It is hoped that the paper provides a basis for a better understanding of these two religions.

Keywords: Buddhism, Islam, Kalachakra Tantra, Vajrayana, interfaith dialogue.

The Places of Worship in Zoroastrianism and Buddhism

✉ **Saeed Garavand**/Associate Professor at the Department of Religions and Mysticism, Shahid Madani University, Azerbaijan geravand_s@yahoo.com
Azam Sahebi/ MA in Religions and Mysticism, Shahid Madani University, Azerbaijan
Samaneh Muzaffari/ MA in Religions and Mysticism, Shahid Madani University, Azerbaijan
Received: 2022/03/25 - **Accepted:** 2022/06/25

Abstract

The sacred places of worship constitute one of the fundamental topics among various religions. Explaining and analyzing the dimensions of the places of worship is always a matter of discussion from different aspects. The necessity and importance of the place of worship arises from the fact that, from the very beginning of life, man has always been trying to have a spiritual place for relation with the other world. These sacred places are discussed in different religions as centers of the universe and points of connection with God. Although different in their foundations, culture, worldview and doctrinal principles, Zoroastrianism and Buddhism have some commonalities in their moral teachings and rituals. The existence of the places of worship and their sanctity is considered among the common points in Zoroastrianism and Buddhism. In these two religions, the places of worship are sanctified because they are the locus for a sacred activity. Based on the root of this belief, only in the places of worship can man have a relationship with the other world, that is, the world of gods and ancestors. Zoroastrians and Buddhists perform their sacred rites and rituals in the places of prayer. In other words, Zoroastrians and Buddhists believe that performing sacred rituals, following the correct methods of spiritual guidance and training as well as transition from one status to another in spiritual life becomes possible in these sacred places of worship. In addition, the followers of the above-mentioned religions believe that one can experience less suffering and gain God's satisfaction by attending the places of worship by presenting legal rulings to people. The research method used in this study is descriptive-analytical.

Keywords: the place of worship, Zoroastrianism, Hinayana Buddhism, holy place, holiness.

The Traces of Buddhist Thoughts in the Images and Cultural Works of the Ilkhanate Era

✉ **Amir Farahzadi**/ Instructor and Faculty Member at the Department of the History, the Faculty of Humanities, Payam Noor University, Tehran, Iran amirfarahzadi110@gmail.com

Seyyed Ahmad Aqili/ Associate Professor at the Department of History, Faculty of Humanities, the University of Sebestan and Baluchistan

Received: 2022/03/12 - **Accepted:** 2022/06/16

Abstract

Along with the invasion of Mongol soldiers and in the second period of their invasion under the command of Hulagu Khan, Buddhism entered Iran in the 7th century AH. Buddhism has three main sects: Theravada (Hinayana), Mahayana and Vajrayana. From the era of Hulagu Khan onwards, Iran has been one of the important centers for the growth and expansion of Buddhist ideas, and since many of the Mongol Ilkhanate adhered Vajrayana, they made great efforts to expand Buddhism, and in a short time, many Bakhshians, Tibetan lamas, and Buddhist monks from Tibet, Mongolia, the land of the Uighurs, and even India came to Iran. Abaqa Khan and Arghun Khan made great efforts for the spread of Buddhism. In this period, Buddhism spread a lot in Iran. A lot of research has been carried out regarding the presence and influence of Buddhism in Iran - at least in the Ilkhanate period; but this research mainly aims to analyze the effective components of Buddhism in Iranian culture in this historical period. Using descriptive-analytical method and based on a historical study, the article deals with investigating the traces of Buddhism's concepts in the cultural works of the Ilkhanate era. The main research result shows that, throughout the history of Iran during the Ilkhanate era, the traces of Buddhism can be seen in cultural works, such as the writings of elites and scientific and literary thinkers, Sufism, temples' architecture, and paintings, which have not a lot been taken into account by researchers. Therefore, offering clear historical documents, the research presents some examples of the effectiveness of cultural patterns, which will feature new dimensions and horizons in research on the history of religions.

Keywords: Buddhism, the Ilkhanate, architecture and temples, art, literature, Sufism, intellectual elites.

An Analysis of the Ethical Code of Ahimsa in Buddhism

✉ **Mujtaba Nouri Kohbanani**/ PhD Student of Religions and Mysticism, the Imam Khomeini Institute for Education and Research mojtaba.nori.k65@gmail.com

Seyyed Akbar Husseini Qale Bahman / Associate Professor at the Department of Religions, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2021/10/30 - **Accepted:** 2022/02/26

Abstract

It can be claimed that morality is the main pillar and a common foundation for all human beings' nature. Therefore, it is considered a common language for dialogue and comparison of capacities in different religions, which is studied under the name of moral system. This moral system includes some components and elements, of which ethical codes are the most important. The ethical code of Ahimsa is one of the most important principles in the moral system of Buddhism. Based on this principle, people should avoid harming living creatures, and if this principle is not observed, they will be afflicted with bad karma, which, according to the belief in reincarnation, will have a negative effect in their next lives. It can be argued that the most important effect of this ethical code is peace in the world, which is known as a principle for all human beings worldwide. Using descriptive-analytical method as well as drawing on religious sources, this article sheds light on the ethical code of Ahimsa and explains its components, conflicts and solutions.

Keywords: Ahimsa, Buddha, moral principle, moral rule, moral code.

The Roots and Factors of the Moral Decline of Jews from the Qur'anic Perspective

✉ **Mehri Hekmat**/ PhD Student of the Qur'an and Hadith, Semnan Islamic Azad University
azadf471@gmail.com

Reza Kahsari/Assistant Professor at the Department of Philosophy and the Islamic Speculative
Theology (Kalam), Semnan Islamic Azad University

Muhammad Hussein Taheri Akerdi/ Associate Professor at the Department of Religions, the
Imam Khomeini Institute for Education and Research, Qum

Received: 2023/01/05 - **Accepted:** 2023/04/25

Abstract

In the Qur'an, among the ethnic groups and followers of religions, the Jews have been most frequently referred to and the most moral decline has been attributed to them. Therefore, explanation and investigation of the roots and the main components of the moral decline of the Jews in the Qur'an seems necessary. Using descriptive and qualitative content analysis method and open coding, and through categorization of all wrong Jewish religious, moral and behavioral characteristics through closed coding, this paper investigates and analyzes the Jews' immoral traits. By examining the words, contents and concepts of the Qur'anic verses, first the general characteristics of Jews and then their most important immoral traits have been identified, and finally in order to achieve the goal of the research and determining the main factors of the decline of the Jews, the most important religious and moral characteristics of the Jews have been discussed as longitudinal results in the following issues: 1. Sensualism and empirical epistemology and, accordingly, materialism and racism; 2. Following carnal desires as the driving force behind the moral decline of Jews; 3. Deliberate disobedience, affected by factors 1 and 2, have been considered as reasons for the moral decline of Jews.

Keywords: the Jews, decline, the children of Israel, morality, Hud.

The Blowing of Soul into the Fetus in the Views of Imamiyyah and Catholicism

Seifali Karimzadeh/ PhD Student of Religions and Mysticism, the Imam Khomeini Institute for Education and Research
skarimzade1345@gmail.com

Received: 2022/07/06 - Accepted: 2022/11/10

Abstract

Using descriptive- comparative method, this article has analyzed the issue of the blowing of the soul into the fetus from the Imamiyyah and Catholic viewpoints and has concluded that, from the perspective of Catholicism, soul enters the fetus at the moment of conception. This view appeared from the 17th century onwards. Before the 17th century, Christian scholars distinguished between a developed embryo and an undeveloped one. They believed that the proper time for an embryo to be developed is when it is physically mature and ready to accept the soul. Imamiyyah scholars have regarded different stages for the growth and development of fetus. They believe that the soul is blown at the completion stage of the body's organs although they do not specify the exact time for it. Based on the hadiths of Ahl al-Bayt, soul emerges in fetus after the fourth month of pregnancy. This theory is also consistent with the results of scientific research.

Keywords: embryo, life, the blowing of the soul, Imamiyyah, Catholic.

Abstracts

Judas Iscariot, a Traitor or a Devotee of Jesus? Interpreting "«وَلَكِنْ شَبَّ لَهُمْ»" in Verse 157 of Surah "Nisa"

✉ **Hussein Naqavi**/Assistant professor of Religions, the Imam Khomeini Institute for Education and Research naqavi@iki.ac.ir

Murteza Sane'i/Assistant Professor of Religions, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2022/04/04 - **Accepted:** 2022/08/13

Abstract

Christians believe that Jesus was crucified and killed. Muslims, on the other hand, believe that he was not crucified or killed. The Gospels introduce Judas Iscariot, one of the apostles, as a traitor. In a similar vein, some Muslims consider Judas the traitor as someone who looked like Jesus and was killed instead of him. Therefore, this article tries to investigate whether Judas Iscariot was a traitor to Jesus or a devotee to him. Using the textual and analytical method, this research proves the high faith of the apostles and their loyalty. It shows that one of the apostles voluntarily sacrificed himself to Jesus, and based on Islamic sources and evidence from Christian sources, it can be concluded that the given apostle is Judas Iscariot.

Keywords: the Holy Qur'an, the New Testament, Judas Iscariot, Jesus, apostles.

Table of Contents

Judas Iscariot, a Traitor or a Devotee of Jesus? Interpreting "«وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ»" in Verse 157 of Surah "Nisa" / Hussein Naqavi / Murteza Sane'i.....	7
The Blowing of Soul into the Fetus in the Views of Imammiyah and Catholicism / Seifali Karimzadeh.....	23
The Roots and Factors of the Moral Decline of Jews from the Qur'anic Perspective / Mehri Hekmat / Reza Kahsari / Muhammad Hussein Taheri Akerdi.....	39
An Analysis of the Ethical Code of Ahimsa in Buddhism / Mujtaba Nouri Kohbanani / Seyyed Akbar Husseini Qale Bahman	59
The Traces of Buddhist Thoughts in the Images and Cultural Works of the Ilkhanate Era / Amir Farahzadi / Seyyed Ahmad Aqili.....	77
The Places of Worship in Zoroastrianism and Buddhism / Saeed Garavand / Azam Sahebi / Samaneh Muzaffari.....	95
Buddhists Perspective on Islam Based on the Texts of Kalachakra Tantra / Mehran Rahbari.....	111
Analyzing Ashoi Foundations in the Ancient Avesta Authored by Abbas Sasanfar / Nayyereh Sadegi / Muhammed Hashem Rezaei / Faezeh Nateqi	129
A Comparison of Theological and Non-Theological Approaches in the Field of Biological and Natural Resources / Seyyed Mujtaba Jalali / Ali Taheri Dehnavi....	147

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol.14, No.3

A Quarterly Journal of Religions

Summer 2023

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Ahmadhusein Sharifi*

Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Professor of Karaj Islamic Azad University*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Professor of Esfahan University*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor of IKI.*
- ☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor Azad Islamic University*
- ☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Sayyid Akbar Husseini:** *Associate Professor IKI.*
- ☐ **Hasan Naghizadeh:** *Professor of College of Theology Firdausi University Mashhad*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net